VETUS TESTAMENTUM

QUARTERLY PUBLISHED BY THE

INTERNATIONAL ORGANIZATION OF OLD TESTAMENT SCHOLARS

VOLUME I

EDITORIAL BOARD

G. W. ANDERSON
AAGE BENTZEN
P. A. H. DE BOER
MILLAR BURROWS
HENRI CAZELLES
MARTIN NOTH



HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

LEIDEN
E. J. BRILL
1951

50994

v. 1
1951

Copyright 1951 *by E. J. Brill, Leiden, Holland*
All rights reserved, including the right to translate or to reproduce this book or parts thereof in any form

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Introduction 1

Articles:

ALT, A., Das Königtum in den Reichen Israel und Juda..... 2
BIRNBAUM, S. A., How old are the Cave Manuscripts? A Palaeographical Discussion 91
DE BOER, P. A. H., Notes on an Oxyrhynchus papyrus in Hebrew..... 49
BROCKINGTON, L. H., The Greek Translator of Isaiah and his Interest in ΔΟΞΑ 23
DELCOR, M., Les allusions à Alexandre le Grand dans Zach. ix 1-8 110
DRIVER, G. R., Hebrew Notes 241
DUPONT-SOMMER, A., Le Maître de Justice fut-il mis à mort? 200
GEHMAN, H. S., The Hebrew Character of Septuagint Greek.. 81
GERLEMAN, G., The Song of Deborah in the Light of Stylistics 168
KAHLE, P., The Age of the Scrolls 38
KAHLE, P., The Hebrew Ben Asher Bible Manuscripts 161
KATZ, P., Two Kindred Corruptions in the Septuagint 261
KRAUS, H-J., Gilgal, ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels.. 181
LATTEY, C., Vicarious Solidarity in the Old Testament 267
NOTH, M., Noah, Daniel und Hiob in Ezechiel xiv 251
TALMON, S., Notes on the Habakkuk Scroll 33
TEICHER, J. L., A Sixth Century Fragment of the Palestinian Targum? 125
TRINQUET, J., Les Liens „sadocites" de l'Écrit de Damas, des Manuscrits de la Mer Morte et de l'Ecclésiastique..... 287
TUR-SINAI, N. H., The Ark of God at Beit Shemesh (1 Sam vi) and Peres 'Uzza (2 Sam vi; 1 Chron xiii) 275

Short Notes:

BENTZEN, A., The Weeping of Jacob, Hos xii 5a 58
BENTZEN, A., Der Sichel 216
BIČ, M., Der Prophet Amos — ein Haepatoskopos..... 293
BLACK, M., The Origin of the Name Metatron 217

DE BOER, P. A. H., A Mistranscription 68
BOTTERWECK, G. JOH., Textkritische Bemerkungen zu Ezechiel xliv 3a 145
BROWNLEE, WM. H., The Text of Isaiah vi 13 in the Light of DSIa 296
CAZELLES, H., La Dîme israélite et les textes de Ras Shamra... 131
DAVID, M., *Zabal* (Gen xxx 20) 59
DAVID, M., *Hit'amer* (Deut xxi 14; xxiv 7) 219
DIRINGER, D., Sennacherib's Attack on Lachish: New Epigraphical Evidence..... 134
DRIVER, G. R., Ezekiel's Inaugural Vision..... 60
HONEYMAN, A. M., Isaiah i 16..... 63
HONEYMAN, A. M., An Unnoticed Euphemism in Isaiah ix 19-20? 221
LEVEEN, J., A Displaced Verse in Psalm xli 65
MURTONEN, A., Some Thoughts on Judges xvii sq 223
NÖTSCHER, F., Entbehrliche Hapaxlegomena in Jesaia 299
NOTH, M., Arioch — Arriwuk 136
NOTH, M., Eine Bemerkung zur Jesaiarolle vom Toten Meer. 224
ROSÉN, H. B., Note on Βύβλος..... 306
ROWLANDS, E. R., Mistranscriptions in the Isaiah Scroll.... 226
ROWLEY, H. H., A Note on the Septuagint Text of 1 Sam xv 22a 67
STENZEL, M., Zum Verständnis von Zeph iii 3b 303
THIERRY, G. J., Gebál, Byblos, Bible; Paper..... 130
THOMAS, D. WINTON, Mount Tabor: The Meaning of the Name 229
TUR-SINAI, N. H., Unverstandene Bibelworte, I..... 307
WALKER, N., The Writing of the Divine Name of the Mishna. 309
WILKIE, J. M., The Peshitta Translation of *tabbur ha'ares* in Judges ix 37 144
YOYOTTE, J., Sur le Voyage Asiatique de Psammétique II.... 140

Reviews:

ANDERSON, G. W.,
Oudtestamentische Studiën VIII 69
S. Mowinckel, Han som kommer 311

BENTZEN, A.,
Sellin-Rost, Einleitung in das Alte Testament..... 147

BIČ, M.,
Die neueren Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung in der Tschechoslovakei 155

DE BOER, P. A. H.,
A. Levene, The Early Syrian Fathers on Genesis..... 318
BURROWS, M.,
P. Kahle, Die hebräischen Handschriften aus der Höhle.. 231
CAZELLES, H.,
M. Noth, Geschichte Israels 72
J. Guillet, Thèmes bibliques 235
HAMMERSHAIMB, E.,
H. L. Ginsberg, Studies in Koheleth..... 237
KAHLE, P.,
B. J. Roberts, The Old Testament Text and Versions.... 238
NOTH, M.,
H. H. Rowley, From Joseph to Joshua..... 74
ROWLEY, H. H.,
The Istanbul Congress of Orientalists and the Old Testament..... 313
RYCKMANS, G.,
A. van den Branden, Les Inscriptions Thamoudéennes.. 149
Book Lists 80, 160, 240, 320
Indexes:
General 321
Authors Cited 325
Biblical Quotations..... 329

INTRODUCTION

Lectori Salutem!

The Congress of Old Testament Scholars at its meeting at Leiden from 30th August to 2nd September 1950 decided to form an International Organization to promote Old Testament study and co-operation between workers in this field.

The International Organization proposes to meet every three years. The next meeting will be held at Copenhagen in 1953. The International Organization further proposes the production of a Quarterly with an international Editorial Board, assisted by an Advisory Committee consisting of scholars from many countries. The Congress at Leiden was unanimous in expressing as its opinion that an international Quarterly is needed, a Quarterly which will contain articles, short notes and reviews.

The Editorial Board appointed at the Leiden Meeting has succeeded in finding a publisher, the well-known Oriental printer Brill of Leiden.

Herewith we offer the first issue of the Quarterly — it must speak for itself. We hope to publish in each issue some original articles of about sixteen pages, several short notes, reviews of the branches of Old Testament study and a bibliography. In this way we hope to foster co-operation among Old Testament scholars everywhere, to provide opportunity for discussion and to stimulate individual research.

Having collaborators from every part of the world 'Vetus Testamentum' can contribute to the growth of mutual understanding and appreciation. The Old Testament itself guarantees a spiritual climate which invigorates head and heart.

G. W. ANDERSON, AAGE BENTZEN, P. A. H. DE BOER,
MILLAR BURROWS HENRI CAZELLES, MARTIN NOTH

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

DAS KÖNIGTUM IN DEN REICHEN ISRAEL UND JUDA [1])

VON

ALBRECHT ALT

Leipzig

Das Königtum gehört bekanntlich nicht zum konstitutiven Grundbestand der israelitischen Volksordnung und hat in ihr auch späterhin keinen festen Platz zu gewinnen vermocht. obwohl es dem Volke für Jahrhunderte die staatlichen Lebensformen gab und sein Schicksal entscheidend bestimmte. Darum schweigen die Rechtsbücher des Alten Testaments zumeist ganz von ihm, auch wenn sie die geltende Ordnung einigermassen vollständig darlegen wollen; was als „das Recht des Königs" vielleicht getragen werden muss (1 Sam. viii 11 ff.), wird grundsätzlich abseits von dem gehalten, was als das eigentliche, von Jahwe dem Bund der Stämme ein für allemal gegebene Recht anerkannt ist. Das Deuteronomium freilich möchte das Königtum doch in die heilige Volksordnung eingliedern; aber man braucht den betreffenden Abschnitt in ihm (Deut. xvii 14 ff.) nur zu lesen, um zu erkennen, dass dieser Versuch nicht gelungen ist. Denn das Königtum erscheint auch da nicht als ein notwendiges Organ des Volkslebens, so wie dieses von Jahwe gewollt wird, sondern nur als eine fakultative Einrichtung, bei deren Übernahme, wenn man sich überhaupt zu ihr entschliesst, allerlei Vorsichtsmassregeln getroffen werden müssen, damit sie keinen Schaden stiftet, und davon, dass ihm eine für das Gedeihen des Volkes unentbehrliche Funktion zugewiesen würde, kann auch da nicht die Rede sein. Auf keinen Fall ist daran zu denken, dass das Königtum etwa durch eigene Gesetzgebung das alte Gottesrecht hätte ändern oder ausser Kraft setzen dürfen; nicht einmal in der normalen Rechtsprechung konnte es, wie besonders die Erzählung von Naboth (1 Kön. xxi) zeigt,

[1]) Dieser Vortrag war ursprünglich für den internationalen Alttestamentlerkongress in Leiden (1950) bestimmt, konnte aber wegen Verhinderung des Verfassers dort nicht gehalten werden.

die hergebrachte Gerichtsbarkeit der örtlichen Gemeinden durch königliche Gerichtshöfe mit beamteten Richtern verdrängen. Noch an den Sprüchen der klassischen Propheten ist bei aller Verschiedenheit ihrer Äusserungen über das Königtum zu sehen, dass es sich selbst damals, mehrere Jahrhunderte nach seiner Gründung, auf diesem hervorragend wichtigen Gebiet des öffentlichen Lebens noch nicht gegen die alte heilige Ordnung durchgesetzt hatte. Es war eben zu spät gekommen und die alte Ordnung zur Zeit seines Auftretens schon zu sehr verfestigt, als dass die Auseinandersetzung zwischen ihnen zu einem anderen Ergebnis hätte führen können.

Nicht weniger deutlich zeigt sich die Unausgeglichenheit der beiden Grössen an dem Verhältnis der staatlichen Gebilde, die das Königtum in Israel schuf, zu dem Bund der zwölf Stämme, an dem der Name Israel seit alters haftete. Man sollte erwarten, dass ein Staat, der im Bereich jenes Bundes entstand, dessen sämtliche Mitglieder und nur sie in sich hätte aufnehmen müssen und dass sich demgemäss auch sein Gebiet wenigstens annähernd mit dem Siedlungsraum der Stämme deckte. Aber nur auf die Urgestalt des Reiches Israel unter König Saul trifft das einigermassen zu (vgl. 2 Sam. ii 9), und insofern trug das Reich damals seinen Namen mit Recht. Schon unter David jedoch wurde dies gründlich anders; er stellte nicht nur ein Reich Juda dem Reich Israel zur Seite und verhalf damit einem Teil der zwölf Stämme zu staatlicher Selbständigkeit gegenüber den anderen, sondern fügte auch weite Gebiete mit nichtisraelitischer Bevölkerung in beide Reiche ein und beraubte sie dadurch ihrer nationalen Geschlossenheit (2 Sam. xxiv 7; 1 Kön. iv 7 ff.). Die Personalunion der Reiche unter ihm und noch unter Salomo kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass mit dieser Gestaltung die frühere Organisation des israelitischen Stämmebundes aufgegeben war, und die Bildung eines weit über Palästina hinausgreifenden Grossreiches durch David lehrt, dass sich das Königtum in diesem zweiten Stadium seiner Entwicklung mit Erfolg an militärische und politische Aufgaben wagte, die der alte Bund der Stämme seinem ganzen Wesen nach niemals hätte ins Auge fassen können (2 Sam. v 6 ff.; viii). Aber auch der Zusammenbruch dieses Grossreiches teils schon unter der Regierung Salomos (1 Kön. xi 23 ff.), teils nach seinem Tode hat das Königtum in Israel und Juda nicht auf seine nationale Basis zurückzuführen vermocht; nicht nur die Belastung mit volksfremden Gebieten blieb in beiden Reichen weiterhin bestehen, sondern vor allem auch der Dualismus zwischen ihnen selbst, der sich nach der

Aufhebung der Personalunion durch das Reich Israel (1 Kön. xii) sogar endgültig zu einem Nebeneinander unter getrennten Königtümern versteifte. Dass dieser letztere Vorgang vom davidischen Herrscherhaus dauernd als ein Treubruch des Reiches Israel betrachtet und verurteilt wurde, ist begreiflich genug (1 Kön. xii 19; Jes. vii 17); dagegen wüsste ich aus der ganzen Zeit bis zur Zerstörung des Reiches Israel durch die Assyrer, die dem Dualismus in dieser Form ein Ende machte, kaum ein Wort der Klage über ihn oder des Aufrufes zu seiner Beseitigung vom Standpunkt der früheren Einheit des Bundes der zwölf Stämme zu nennen. Es ist, als ob man sich damit abgefunden hätte, dass das politische Leben unter der Leitung der Könige so ganz andere, oft genug auch von Reich zu Reich verschiedene Wege ging. Vielleicht bestand trotz der staatlichen Gespaltenheit der Bund der Stämme wenigstens als sakraler Verband um ein gemeinsam gepflegtes Heiligtum auch dann noch fort und hielt das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit aller Israeliten über die Grenzen der Reiche hinweg an seinem Teile wach; das Fehlen entsprechender Zeugnisse kann meiner Meinung nach in Anbetracht der Beschaffenheit der Überlieferung im Alten Testament nicht als zwingender Beweis gegen die Richtigkeit einer solchen Annahme gelten. Doch wie dem sei, auf jeden Fall befand sich die staatliche Gestaltung und mit ihr das Königtum der Reiche Israel und Juda in dieser Hinsicht dauernd bedenklich weit abseits von dem, was die Ideale des alten Stämmebundes forderten.

Dabei betrifft der Dualismus der Reiche durchaus nicht nur ihre äussere Form, sondern reicht bis tief in ihre innere Struktur hinein und lässt gerade hier erstaunliche Verschiedenheiten zwischen ihnen sichtbar werden, die ebenfalls nicht zu verstehen wären, wenn ein und dieselbe vorgegebene Ordnung den Gang der politischen Entwicklung in Israel und Juda entscheidend bestimmt hätte. Das Königtum des Reiches Israel allerdings knüpft in seiner ursprünglichen Gestalt, die aus der alten Überlieferung über den Aufstieg seines ersten Königs Saul trotz ihrer sagenhaften Natur gut zu ersehen ist, deutlich an eine ältere Erscheinung im Leben der israelitischen Stämme an, nämlich an jenes sporadisch auftretende charismatische Führertum, das uns für die Zeit vor der Staatenbildung in den Erzählungen von den „grossen Richtern" des Richterbuches und teilweise auch in denen von Mose und Josua in grosser individueller Mannigfaltigkeit, noch ohne jede institutionelle Verfestigung, entgegentritt. Genau wie jene Helden der Vorzeit verdankt der König von Israel nach der

ursprünglichen Auffassung seine Vollmacht ausschliesslich einer spontan erfolgten Berufung und charismatischen Ausstattung durch Jahwe (1 Sam. ix 1-x 16); die hinzukommende Huldigung der Stämme auf Grund einer ersten Bewährung (1 Sam. xi) hat demgegenüber nur den Sinn einer nachträglichen Bestätigung. Und genau wie bei jenen Vorgängern erstreckt sich auch bei dem König von Israel die erteilte Vollmacht von Hause aus nur auf den Aufruf und die Führung des Heerbannes der Stämme zur Abwehr von Gebiets- und Herrschaftsansprüchen feindlicher Nachbarn, die Jahwe aus Mitleid mit seinem Volke nicht dulden will (1 Sam. ix 16; x 1 LXX); aggressive Unternehmungen gehören nicht zu seinem Aufgabenbereich, und um die innere Politik der Stämme braucht er sich nicht zu kümmern. Neben diesen Übereinstimmungen sind aber auch wesentliche Unterschiede zwischen dem Königtum des Reiches Israel in seiner Urgestalt und dem früheren charismatischen Führertum nicht zu verkennen. Jahwes Auftrag für Saul lautet nicht mehr nur auf die Durchführung einer einmaligen kriegerischen Abwehraktion gegen eine bestimmte feindliche Macht, etwa die Philister (vgl. 1 Sam. ix 16); „aus der Hand seiner Feinde ringsum" (1 Sam. x 1 LXX) soll er Israel retten, was nur durch immer neue Feldzüge nach verschiedenen Seiten hin je nach Bedarf geschehen kann (z.B. 1 Sam. xi). Darum bedeutet seine Anerkennung als König durch die Stämme vor allem dies, dass sie ihm das Aufgebot ihres Heerbannes ein für allemal zur Verfügung stellen, so oft er es aus zwingendem Anlass unter die Waffen ruft; ohne solche ständige Bereitschaft kann der chronisch gewordenen Bedrohung ihres Lebens in Palästina nicht mehr mit Aussicht auf Erfolg begegnet werden. Darum geht ferner die Tendenz dieser ersten israelitischen Staatenbildung, auch wenn sie von Saul wahrscheinlich nicht vollständig verwirklicht werden konnte, mit innerer Notwendigkeit auf den dauernden Zusammenschluss der ganzen Nation; für Sonderunternehmungen der jeweils gefährdeten einzelnen Stämme oder Stämmegruppen unter charismatischen Führern von entsprechend beschränkter Autorität war die Zeit vorbei. Darum darf sich aber auch das Charisma, das Jahwe dem König zur Erfüllung der ihm gestellten umfassenden Aufgabe verleiht, nicht in einem ersten und einzigen Schlag gegen einen Feind erschöpfen; nur wenn es ihn auch weiterhin zu den erforderlichen Leistungen an der Spitze des Heerbannes befähigt, leistet es, was es soll, und nur solange es das tut und sich damit zeigt, dass die Berufung und Ausstattung des Königs durch Jahwe noch in Kraft

ist, besteht auch sein Anspruch auf die Heerbannfolge der Stämme. Wie ernst das gemeint ist, lehrt die Erzählung von Sauls Verwerfung, der es gewiss nicht an einer historischen Grundlage fehlen wird (1 Sam. xv; vgl. xvi 14 f.). Nicht einmal bis an das Ende seines Lebens bleibt ihm also sein Charisma erhalten, geschweige denn dass er es von sich aus in seinem Geschlecht vererben könnte, und wenn nach seinem Tode Abner trotzdem, ohne Designation durch Jahwe und wohl auch ohne Akklamation des Volkes, die Königswürde für einen der Söhne Sauls rétten wollte (2 Sam. ii 8 f.), so ist es kein Wunder, dass die Geschichte über diesen Versuch einer Losreissung des israelitischen Königtums von seinen inneren Voraussetzungen in kürzester Zeit hinwegging (2 Sam. iii-iv). Nach alledem wird man nicht bestreiten können, dass das Königtum des Reiches Israel aus dem charismatischen Führertum der vorstaatlichen Zeit erwachsen ist und dass es sich von diesem seiner inneren Struktur nach zu Anfang noch nicht sehr weit entfernt hatte. Aber schon hier wird auf der anderen Seite doch auch spürbar, in welcher Richtung es früher oder später über seine Basis wird hinauswachsen müssen, wenn es der ihm gestellten Aufgabe gerecht werden soll; diese Aufgabe fordert von ihm dauernden Bestand und die Ausbildung fester Institutionen über die Lebzeiten seines jeweiligen Inhabers hinaus, also eine Entwicklung, die mit der freien Beweglichkeit eines von Jahwe immer nur an eine Führerpersönlichkeit verliehenen und jederzeit widerruflichen Charismas notwendig in Spannung geraten und wohl schliesslich geradezu brechen muss.

Diese unausbleibliche Entwicklung wurde nun freilich durch den Gang der Geschichte in der nächsten Folgezeit nach Saul erheblich gestört und an ihrer vollen Auswirkung verhindert. Denn indem die Königswürde des Reiches Israel alsbald nach dem Ausscheiden von Sauls Geschlecht auf David übertragen wurde (2 Sam. v 1 ff.) und dann von diesem auf seinen Sohn Salomo überging (1 Kön. i), wurde das Reich einem sehr viel weiter ausgreifenden und in seinem inneren Aufbau sehr komplizierten Herrschaftsgefüge eingegliedert, in dessen Rahmen die spezifische Eigenart seines Königtums schwer zur Geltung kommen und auf jeden Fall nur soweit berücksichtigt werden konnte, wie sie sich mit den sonstigen Interessen des Gesamtreiches vertrug oder ihnen sogar nützlich war. Man macht sich diese Veränderung der Situation vielleicht am einfachsten klar, wenn man den Bericht über den Hergang bei der Erhebung Davids zum König des Reiches Israel mit dem über den Thronwechsel von David auf

Salomo vergleicht; dort ist alles noch ganz ähnlich wie bei Saul auf die Designation durch Jahwe und auf die Akklamation der Stämme gestellt (2 Sam. v 1 ff.); hier dagegen bestimmt David rein von sich aus seinen Nachfolger — auch für das Reich Israel —, ohne die Zustimmung Jahwes oder die des Volkes auch nur zu erwähnen (1 Kön. i 35; anders Benaja i 36 f.). Aber es ist ja nicht zu übersehen, dass diese letztere Szene am Hofe Davids spielt und demgemäss zunächst nur als Zeugnis für eine dort am Sitz der Zentralregierung des gesamten Herrschaftssystems aufgekommene Anschauung vom Königtum betrachtet werden darf, auf die ich später werde zurückgreifen müssen. Dass zur gleichen Zeit auch schon draussen bei den Stämmen des Reiches Israel das Ideal des charismatischen Königtums aufgegeben oder gar vergessen gewesen wäre, ist gewiss nicht anzunehmen und wird durch ihr Verhalten bei den Aufständen gegen David geradezu widerlegt; denn eben sie waren in diesen Krisen seiner Herrschaft regelmässig die tragenden Massen, auf die sich die Inspiratoren der Erhebungen am sichersten stützen konnten, gleichgültig ob es sich wie im Falle Absaloms (2 Sam. xv ff.) um den Versuch handelte, einen vorzeitigen Thronwechsel innerhalb des Hauses Davids zu erzwingen, oder wie bei Seba (2 Sam. xx) um die Absicht, das Reich Israel ganz aus seiner Bindung an David und sein Haus herauszunehmen. In beiden Fällen handeln die Stämme des Reiches Israel offenbar aus der Überzeugung heraus, dass ihre Verpflichtung zur Treue und zum Gehorsam dem bisherigen König gegenüber erlischt, sobald sich zeigt, dass er seinerseits das ihm verliehene Amt nicht mehr richtig im Sinne seines Auftrages führt; ob daneben auch die Meinung mit im Spiele war, Absalom und Seba seien von Jahwe zur Übernahme des Königtums berufen, ist aus der ganz auf der Seite Davids stehenden Überlieferung begreiflicherweise nicht zu ersehen. Es wird eine Folge der bei diesen Aufständen erlittenen Niederlagen gewesen sein, dass dann die Thronfolge von David auf Salomo, obwohl sie wie gesagt den israelitischen Begriffen vom Königtum gründlich zuwiderlief, doch auch vom Reiche Israel anscheinend ohne Gegenwehr hingenommen wurde und dass Salomo dort trotz allen Beschwerden der Untertanen über seine Amtsführung (1 Kön. xi 26 ff.) für die Dauer seines Lebens als König anerkannt blieb.

Sogleich nach seinem Tode aber trat die nun zwei Menschenalter lang mehr oder weniger verdeckt gewesene ursprüngliche Eigenart des Königtums des Reiches Israel wieder voll in Erscheinung, setzte

die Herauslösung dieses Reiches aus dem Herrschaftssystem der Davididen durch Aufhebung der Personalunion mit den Nachbarreichen durch (1 Kön. xii 1 ff.) und stellte im nächsten halben Jahrhundert mehrmals nach einander Könige, die als echte Nachfolger Sauls bezeichnet werden dürfen, an die Spitze des jetzt wieder nach seiner eigenen Ordnung lebenden Staatswesens. Sowohl Jerobeam I. als auch Baesa waren nach der Überlieferung charismatische Könige in dem Sinne, dass sie ihre Würde der Designation durch Jahwe und der Akklamation des Volkes verdankten (1 Kön. xi 29 ff.; xii 20-xiv 14; xv 27), und vielleicht gehört auch noch Omri in diese Reihe, obwohl die Überlieferung in Anbetracht der besonderen Umstände, unter denen er den Thron gewann (1 Kön. xvi 15 ff., 21 f.), keine ausreichenden Angaben darüber macht. Die dazwischen auftretenden Figuren eines Nadab und Ela, mit denen die Geschlechter Jerobeams und Baesas das Königtum jeweils für sich zu behaupten und zu vererben suchen, waren am Massstab des alten Ideals gemessen ebenso wenig legitime Throninhaber wie seinerzeit Isbaal, der Sohn Sauls, und die zwei Jahre (in Wirklichkeit wohl nur je ein paar Monate zweier auf einander folgender Kalenderjahre), die ihnen die Überlieferung genau so wie Isbaal zuschreibt (1 Kön. xv 25; xvi 8; vgl. 2 Sam. ii 10), stellen offenbar nichts anderes dar als die Pause, die nach dem Tode eines legitimen Königs zu vergehen pflegte, bis ein richtiger charismatischer Nachfolger von Jahwe bestimmt und vom Volke anerkannt war. Dass der jeweils neu designierte Herrscher dann mit den unberechtigten Erbansprüchen der Nachkommen seines letzten legitimen Vorgängers gewaltsam aufräumen musste und auch vor der radikalen Ausrottung des betreffenden Geschlechts nicht zurückschrecken durfte, lag in der Natur der Dinge; seine Designation durch Jahwe gab ihm dazu die Vollmacht (1 Kön. xiv 10 f.). So könnte man das Reich Israel in diesem Stadium seines charismatischen Königtums wohl ein Reich der gottgewollten Revolutionen nennen; jeder Israelit der Zeit hat es mindestens zweimal erlebt, wie immer wieder ein neuer Mann über Trümmer hinweg den Thron bestieg, und hat darin sei es mit Jauchzen oder mit Schaudern den Vollzug von Beschlüssen Jahwes zu Gunsten seines Volkes gesehen, zu deren Verwirklichung er unter Umständen selbst, etwa als Glied des Heerbannes, sein Teil beizutragen hatte (1 Kön. xv 27; xvi 15 ff.). Mit jeder solchen Umwälzung verschob sich das Königtum übrigens auch von einem Stamm zum anderen; Benjamin, Juda, Ephraim, Issachar hatten je einmal einen charismatischen Herrscher gestellt,

und es mochte scheinen, als wähle Jahwe mit bewusster Absicht den neuen Mann bald von hier und bald von dort, damit das Königtum nur ja keine allzu festen Bindungen mit einem einzelnen Stamm eingehe. Ebenso war es einst mit den „kleinen Richtern" des Richterbuches als den Trägern des einzigen gesamtisraelitischen Amtes in der vorstaatlichen Zeit gewesen (Ri. x 1-5; xii 7-15), ebenso auch mit den Königen der stammverwandten Edomiter (Gen. xxxvi 31-39), die man hier gewiss sehr viel eher zum Vergleich heranziehen darf als die Könige der ganz anders gearteten und in der Regel dynastisch verfassten kanaanäischen Städte. Mit dieser noch immer fortbestehenden Beweglichkeit des charismatischen Königtums wird es auch zusammenhängen, dass sich erst allmählich in Thirza ein fester Sitz für die Könige von Israel herausbildete (1 Kön. xiv 17, xv 21, 33 u.ö.; vgl. dagegen xii 25) und dass die Reichsheiligtümer von vorn herein anscheinend mit Bedacht in Orten wie Bethel und Dan eingerichtet wurden, die wegen ihrer extremen Grenzlage nicht als Residenzen der Könige in Betracht kommen konnten (1 Kön. xii 26 ff.). Weit mehr als ein Jahrhundert nach dem Augenblick seiner Gründung war das Königtum des Reiches Israel also noch nicht zu einem vollen Ausbau seiner Institutionen gelangt, und es scheint mir nicht zweifelhaft, dass der entscheidende Grund für diese Verzögerung abgesehen von der Störung des geschichtlichen Verlaufes durch das Dazwischentreten der Grossreichsbildung Davids in dem charismatischen Charakter des Königtums lag, der jeder sachlichen Bindung über die Person des jeweiligen Throninhabers hinaus entgegenwirkte.

Dass dies von Omri ab anders wurde, lehrt allein schon ein Blick auf die Herrscherfolge der nächsten Zeit zur Genüge. An die Stelle der bisherigen losen Reihe charismatischer Könige verschiedener Herkunft und gewiss auch verschiedener Begabung und Art (mit nichtcharismatischen Söhnen als Thronerben in den kurzen Intervallen) traten jetzt ganze Dynastien, von denen sich die erste, die Omris, in drei Generationen fast ein halbes Jahrhundert und die zweite, die Jehus, in vier Generationen ungefähr sogar ein ganzes Jahrhundert in der Herrschaft behauptete. Wie es zu diesem Umschwung kam, ist aus der Überlieferung im Alten Testament, die sich gerade für diese Zeit nur allzu sehr auf Mitteilungen über äussere Ereignisse beschränkt, nicht ohne weiteres ersichtlich und wird sich auch hypothetisch kaum vollständig erschliessen lassen, da wie immer bei solchen Vorgängen, zumal wenn sie sich in einem

so weit vorgerückten Stadium der Geschichte eines Staates abspielen, mit einem Ineinandergreifen und Zusammenwirken mehrerer Antriebe, vielleicht sogar aus sehr verschiedenen Richtungen, gerechnet werden muss. Schon aus dem Inneren des Reiches konnten solche Antriebe kommen, freilich kaum von der israelitischen Bevölkerung, die wohl auch jetzt noch an dem in ihr heimischen Ideal des charismatischen Königtums festhielt, um so eher aber von dem kanaanäischen Teil der Einwohnerschaft, dessen Oberschicht sich je länger desto mehr an die Könige herandrängte und ihnen die Traditionen und Institutionen ihrer eigenen staatlichen Vergangenheit mit einem dynastisch gebundenen Königtum als Kernpunkt nahebrachte. Die enge politische Befreundung des Hauses Omris mit der Dynastie der Phönikerstadt Tyrus konnte diese kanaanäischen Einflüsse, wenn sie einmal von innen her wirksam geworden waren, von aussen her nur noch verstärken (vgl. 1 Kön. xxi 7). Ob ähnliche Anregungen etwa auch auf dem Wege über die stärkste benachbarte Macht im Binnenland, das Aramäerreich von Damaskus, nach Israel gelangten, wird aus Mangel an Nachrichten über die Struktur des dortigen Königtums dahingestellt bleiben müssen. Sehr deutlich und für den Umschwung ausschlaggebend ist dagegen, wenn ich recht sehe, die Übernahme und Nachbildung von Einrichtungen des streng dynastischen Königtums der Davididen durch Omri und sein Haus. Wenn Omri nach der Zerstörung des bisherigen Königssitzes in Thirza bei seinem Regierungsantritt sogleich dazu übergeht, auf dem von ihm käuflich erworbenen Hügel von Samaria eine ganze neue Königsstadt zu gründen, die dann sein Sohn Ahab weiter ausbaut (1 Kön. xvi 7 f., 24; xxii 39), so ist meines Erachtens so gut wie sicher, dass damit für das Reich Israel erstmalig ein möglichst genaues Gegenstück zu der davidischen Königsstadt Jerusalem geschaffen werden sollte, wenn auch mit dem Unterschied, dass die Davididen in der durch die Söldner Davids erstürmten alten Jebusiterstadt nach dem Recht der Eroberung herrschten, während sich für Omri und seine Nachfolger das uneingeschränkte Eigentum an ihrer neuen Gründung aus der käuflichen Erwerbung des Baugeländes ergab, das ja auch nach den Feststellungen der Ausgräber bis dahin keine Siedlung getragen hatte und somit die Möglichkeit zu einer völlig planmässigen Anlage nach Art der Salomostadt in Jerusalem bot. Diese letztere, nicht die Davidstadt war also zum mindesten in baulicher Beziehung das eigentliche Vorbild für Omris Gründung. Staatsrechtlich aber ist die Parallelität oder historisch richtiger aus-

gedrückt das Verhältnis von Vorbild und Nachahmung zwischen Jerusalem und Samaria nicht weniger deutlich. Denn genau wie im Herrschaftsbereich der Davididen der Königssitz Jerusalem dauernd einen Stadtstaat für sich neben dem Volksstaat Juda bildete, so stand seit Omri auch im Reiche Israel die neue Stadt Samaria als politische Grösse von eigenem Gepräge inmitten des alten Staatswesens. Sonst wäre nicht zu verstehen, warum Jehu, nachdem er das Königtum im Reiche Israel bereits gewonnen hatte (2 Kön. ix), mit der durch ihn ihrer monarchischen Spitze beraubten aristokratischen Obrigkeit der Stadt Samaria wie mit einer auswärtigen Macht auf brieflichem Wege in diplomatische Verhandlungen trat und sie vor die Entscheidung stellte, ob sie unter einem von ihr zu bestimmenden eigenen König aus dem bisherigen Herrscherhaus ihr Staatswesen für sich weiterführen und es damit auf eine kriegerische Auseinandersetzung mit dem Reiche Israel und seinem neuen König ankommen lassen wolle oder ob sie es nicht vorziehe, unter Vernichtung der letzten Überreste der alten Dynastie ihn auch als ihren König anzuerkennen und so unter veränderten Umständen die Personalunion zwischen dem Stadtstaat Samaria und dem Volksstaat Israel zu erneuern, die unter dem Hause Omris nun schon Jahrzehnte lang bestanden hatte (2 Kön. x 1 ff.). Der Adel von Samaria hat sich bekanntlich im letzteren Sinne entschieden, und so ist es bei der Personalunion zwischen Stadt und Land bis zum Untergang des Reiches Israel geblieben; noch Jesaja stellt in einem Spruche „Ephraim", den Überrest des Reiches Israel nach 732, und den „Bewohner von Samaria" ebenso als staatsrechtlich getrennte Grössen neben einander wie anderwärts den „Bewohner von Jerusalem" und den „Mann von Juda" (Jes. ix 8; vgl. vii 9; Mi. i 5, Jes. v 3). Dieser von Omri geschaffene und von seinen Nachfolgern vermutlich weiter ausgebaute Dualismus war ohne Zweifel für das Eindringen des dynastischen Gedankens in das Königtum des Reiches Israel von entscheidender Bedeutung; denn dass in der neuen Stadt Samaria die Herrschaft ihres Gründers nach dessen Tod von Rechts wegen auf niemand anders als auf seine Nachkommen übergehen konnte, verstand sich von selbst, und wenn der König von Samaria zugleich König von Israel war, so liess es sich kaum vermeiden, dass auch die Herrschaft im Reiche Israel in diesen Erbgang des Königshauses mit einbezogen wurde, solange die Dinge nicht wie im Falle Jehu ausnahmsweise einmal den entgegengesetzten Verlauf nahmen.

Wenn aber der dynastische Gedanke seinen eigentlichen Sitz in

dem jungen Stadtkönigtum von Samaria hatte und erst von da aus auf das so viel ältere Reich Israel übergriff, so besagt sein äusserer Erfolg in der Gestaltung der Herrscherreihe auch des Reiches Israel noch nicht, dass sich die Israeliten nun sogleich oder wenigstens im Lauf der nächsten Menschenalter ebenso völlig für ihn hätten gewinnen lassen, wie man es von den seit alters an solche Herrschaftsordnungen gewöhnten Kanaanäern im Reich gewiss von vorn herein annehmen darf. Die Revolution Jehus liefert vielmehr einen klaren Beweis dafür, dass das ursprüngliche israelitische Ideal eines charismatischen Königtums noch immer lebendig und kräftig genug war, um sich im Notfall auch ohne und gegen Samaria erneut durchzusetzen; von der Designation durch Jahwe über die Akklamation des Volkes bis zur Ausrottung des abgewirtschafteten bisherigen Königshauses spielt sich hier noch einmal alles, was das Reich Israel betrifft (2 Kön. ix), grundsätzlich ebenso ab, wie es die Vorfahren in der Zeit von Saul bis auf Omri wiederholt erlebt hatten. Man wird es sich nicht anders denken dürfen, als dass dieses grosse Ereignis dem bedrohten charismatischen Königsideal von neuem zu einer lange nachwirkenden Macht über die Gemüter der Israeliten verhalf und dass es daraufhin auch unter der Dynastie Jehus, wenn schon die Personalunion des Reiches mit dem so ganz anders gearteten Stadtstaat von Samaria bestehen blieb, höchstens zu einem oberflächlichen Ausgleich zwischen den beiderseitigen Grundanschauungen kam. Welche Formen für einen solchen Ausgleich jetzt oder schon unter der Dynastie Omris gefunden wurden (man konnte etwa die alte Vorstellung von dem rein persönlich verliehenen Herrschercharisma in der Richtung auf ein vererbliches Charisma hin abwandeln oder ernstlicher als zuvor die Möglichkeit einer Verleihung des persönlichen Charismas an mehrere Glieder desselben Königshauses nach einander in Betracht ziehen; vgl. 2 Kön. x 30; xv 12), bleibt für uns infolge der Dürftigkeit der Nachrichten aus diesem besonders überlieferungsarmen Jahrhundert völlig dunkel, und noch weniger können wir sagen, wieweit solche Kompromissformeln über die an ihnen gewiss in erster Linie interessierten höfischen Kreise und das königliche Zeremoniell hinaus in die breiteren Massen der Bevölkerung gedrungen sein mögen. Aber dann in den zwei Jahrzehnten zwischen der Beseitigung der Dynastie Jehus und der Zerstörung des Reiches Israel durch die Assyrer lüftet sich der Schleier noch einmal, und es stellt sich heraus, dass das charismatische Königsideal selbst damals noch nicht ganz abgestorben war. Ob freilich die Usurpatoren,

die sich jetzt nach einander des Thrones in Samaria bemächtigten, sich selbst als von Jahwe nach der alten Art persönlich berufene Könige verstanden haben, ist der rein annalistischen Überlieferung über sie (2 Kön. xv-xvii) nicht mit Sicherheit zu entnehmen, wenn auch die historische Wahrscheinlichkeit dafür spricht. Um so wichtiger ist für uns das unmittelbare Zeugnis des Propheten Hosea, der diese Zeit miterlebt und gerade auch das Kommen und Gehen der Könige mit seinen Sprüchen begleitet hat. Er aber legt an sie noch durchaus den Massstab des alten charismatischen Königsideals an, sei es dass er von ihnen behauptet, auch sie habe Jahwe dem Volke erst gegeben und dann wieder genommen, wenn auch nur in seinem Zorn (Hos. xiii 11), oder dass er mit veränderter Betrachtungsweise darüber klagt, all diese Wahlen von Königen und Beamten geschähen ohne Jahwes Wissen und Willen (Hos. viii 4; vgl. vii 3 ff.; viii 10; x 3). Die Spannung zwischen dem charismatisch beweglichen und dem dynastisch gebundenen Königtum war offenbar auch jetzt noch nicht überwunden; das letztere war eben zu spät und zu sehr von aussen her gekommen, als dass es das erstere ganz hätte verdrängen können, und wie wenig gerade Hosea jenes für die von Jahwe gewollte unabänderliche Form des Königtums in Israel hielt, zeigt ein Spruch aus seiner Frühzeit über die von Jahwe beschlossene Vernichtung der Dynastie Jehus (Hos. i 4 f.). Sein letztes und grundsätzlichstes Wort über das Königtum aber lautet dahin, dass es aus Israel überhaupt verschwinden müsse, wenn das ursprüngliche Verhältnis der Liebe zwischen Jahwe und Israel jemals wieder zu Stande kommen soll (Hos. iii 4). Mit diesem abschliessenden Urteil rückt Hosea in die Nähe der eingangs erwähnten skeptischen Bestimmungen des Deuteronomiums über das Königtum, von denen mir nicht zweifelhaft ist, dass sie, wenn auch als ein noch etwas späterer Reflex, ebenfalls aus dem Anschauungs- und Erfahrungskreis des Königtums des Reiches Israel stammen (Deut. xvii 14 ff.).

Demgegenüber zeigt das Königtum des Reiches Juda und des mit ihm verbundenen Stadtstaates von Jerusalem in seiner mehr als vierhundertjährigen Geschichte von Anfang bis zu Ende ein sehr viel einheitlicheres, beinahe starres Bild. Von Spannungen zwischen charismatischer Beweglichkeit und dynastischer Gebundenheit ist bei ihm nichts zu bemerken; ununterbrochen, wenn auch nicht ganz ohne Störungen, läuft die Linie der Davididen von Generation zu Generation. Gerade an den auftretenden Störungen aber wird der Unterschied von dem Königtum des Reiches Israel und seiner oben

dargestellten inneren Struktur besonders greifbar; denn so kurz die Berichte über sie in der Regel sind, so genügen sie doch in jedem Falle, um die sonst vielleicht naheliegende Vermutung zu widerlegen, dass es sich bei diesen Vorgängen um Auswirkungen eines auch im judäischen und jerusalemischen Bereich lebendig gewesenen charismatischen Königsideals analog dem israelitischen gehandelt haben könnte. Wenn immer über die gewaltsame Beseitigung eines regierenden Davididen berichtet werden muss (Aufstände, die nicht zu diesem Ziele führten, sind nicht verzeichnet), ist niemals davon die Rede, dass die Initiative dazu von Jahwe ausgegangen sei, und niemals ein Prophet oder ein Gottesmann anderer Art genannt, der die Designation des von Jahwe ausersehenen neuen Mannes vorgenommen hätte. Niemals erscheint irgend ein Ort oder Gau des Reiches Juda als Herd des Aufstandes, und niemals liest man, dass die Bevölkerung des flachen Landes auch nur nachträglich eine anderswo begonnene Erhebung gegen den legitimen Inhaber des Thrones gutgeheissen und sich ihr angeschlossen habe. Immer ist vielmehr Jerusalem der Ausgangspunkt und zumeist auch der einzige Schauplatz solcher Störungen (2 Kön. xi; xii 21 f.; xiv 19 [mit Nachspiel in Lachis]; xxi 23), und wenn ihre Urheber überhaupt erwähnt werden, sind es „Sklaven des Königs", also Beamte (2 Kön. xii 21 f. [vgl. xiv 5]; xxi 23) — abgesehen von dem Fall der Königinmutter Athalja, die auf den Tod ihres regierenden Sohnes hin ihrerseits die ganze davidische Dynastie auszurotten versucht (2 Kön. xi). Wir haben es demnach regelmässig nur mit höfischen Putschen zu tun, und es ist nur zu bedauern, dass wir uns — wieder von dem Fall der Athalja abgesehen — kein Bild davon machen können, was für ein politisches Ziel den Urhebern vorschwebte; die Zahl der in Betracht kommenden Möglichkeiten ist gross, der Gedanke an eine etwa geplante Ablösung der monarchischen durch eine aristokratische Verfassung zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber in Anbetracht der monarchischen Ordnungen in wohl sämtlichen Nachbarstaaten nicht sehr wahrscheinlich (vgl. Jes. vii 6). Eindeutig sprechen sich die Berichte hingegen fast jedesmal über die Reaktion aus, die solche Putsche am Hof der Davididen draussen im Reiche Juda hervorriefen: sobald das „Volk von Juda", das heisst der zu politischem Handeln fähige und berechtigte Teil der Bevölkerung, davon hört, dass sein rechtmässiger König in Jerusalem einer Auflehnung seiner „Sklaven" zum Opfer gefallen ist, strömt es in die Stadt und erzwingt die Erhebung des nach dem Erbrecht nächstberufenen Davididen auf den

Thron (2 Kön. xiv 21; xxi 24; vgl. xxiii 30). In demselben Sinne ist Juda auch an der Wiederherstellung des legitimen davidischen Königtums beim Sturz der Athalja mitbeteiligt, und die Sätze, mit denen die Erzählung darüber schliesst: „Da freute sich das ganze Volk des Landes, aber die Stadt verhielt sich stille" (2 Kön. xi 20 a), bezeichnen höchst zutreffend die Situation, die auf solche umstürzlerische Vorgänge hin wohl regelmässig zwischen Juda und Jerusalem eintrat.

Dieses Ergebnis eines ersten Überblickes über die hier in Betracht kommenden Nachrichten muss überraschen, wenn man es mit den oben gemachten Feststellungen über die zwei Arten des Königtums vergleicht, die im Reiche Israel und in Samaria mit einander konkurrierten. Denn dort sprach alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass das charismatische Königsideal von Anfang an in Israel tief verwurzelt war und in der israelitischen Bevölkerung bis zum Ende des Reiches lebendig blieb, während die dynastische Bindung des Königtums erst mit der Gründung der Stadt und des Stadtstaates Samaria aufkam und nur aus den Lebensbedingungen dieses neuen Gebildes sinnvoll abgeleitet werden kann. Hier hingegen, in den seit der Zeit Davids in Personalunion verbundenen Staatswesen von Juda und Jerusalem, soll umgekehrt zwar nicht der Stadtstaat Jerusalem die Heimstätte eines charismatischen Königtums im israelitischen Sinne gewesen sein — von einem solchen haben wir dort bis jetzt nicht eine Spur beobachtet —, wohl aber der Volksstaat Juda sich im Lauf der Jahrhunderte mit erstaunlicher Geradlinigkeit immer wieder und gerade gegen Jerusalem für die dynastische Gebundenheit des Königtums der Davididen eingesetzt haben, die uns weit eher zu den Verhältnissen des Stadtstaates Jerusalem zu passen schiene. In der Tat ist schlecht einzusehen, wie der Stamm Juda und die anderen Stämme des Südens, die zusammen mit ihm das Reich Juda bildeten, von sich aus zu dieser Auffassung ihres Königtums gekommen sein sollten, zu der sie sich offenbar dauernd verpflichtet fühlten. Oder hat hier etwa der Umstand eine Rolle gespielt, dass wenigstens einige dieser Stämme sich in den Besitz früher kanaanäischer Städte wie Hebron, Debir und Zephath gesetzt hatten und von daher unter dem fortwirkenden Einfluss der Traditionen und Institutionen dynastischer Stadtkönigtümer stehen mochten (Ri. i 10 ff.)? Da gerade Hebron der erste Königssitz des Reiches Juda war, verdient die Möglichkeit solcher Zusammenhänge mit der kanaanäischen Vorgeschichte des Landes vielleicht erwogen zu werden, wenn auch in den allzu knap-

pen Nachrichten über die Gründung des Reiches Juda (2 Sam. ii 1 ff.) nichts zwingend in diese Richtung deutet und ja auch nicht zu übersehen ist, dass das Reich Juda offenbar von Anfang an etwas anderes war und sein wollte als ein kanaanäischer Stadtstaat oder eine Vereinigung mehrerer solcher Gebilde, nämlich ein auf der Anerkennung des Königs durch den Heerbann der „Männer von Juda" beruhendes Gemeinwesen von erheblich grösserem Umfang. Dieser letztere Zug lässt das Reich Juda in seiner ursprünglichen Gestalt vielmehr dem Reiche Israel verwandt erscheinen, und dass es im Augenblick seiner Gründung wirklich als Gegenstück und Gegengewicht zu diesem gedacht war, wird niemand bezweifeln. Gerade dann aber fällt um so mehr auf, dass in dem Bericht über seine Entstehung die charismatischen Elemente fehlen, die in dem analogen Bericht über die Erhebung Davids zum König des Reiches Israel (2 Sam. v 1 ff.) deutlich betont sind; was über Jahwes Anteil an dem Zustandekommen von Davids Entschluss zum Zuge nach Hebron gesagt wird, leistet für das Fehlen jedes Hinweises auf eine vorausgegangene Berufung und charismatische Ausstattung Davids durch Jahwe keinen genügenden Ersatz. Also wird man doch wohl zugeben müssen, dass das Königtum des Reiches Juda von seinen Ursprüngen her trotz einer gewissen Ähnlichkeit nicht ganz dieselbe innere Struktur hatte wie das des Reiches Israel, und wer sich aus der reichen Überlieferung über Davids Aufstieg bis zu diesem Punkt (1 Sam. xvi-2 Sam. i) ein zutreffendes Bild von der Eigenart seiner persönlichen Vorgeschichte gemacht hat, wird es auch verständlich finden, dass seine Erhebung zum König von Juda nicht der charismatischen Begründung bedurfte, ohne die das Königtum Sauls im Reiche Israel nicht denkbar gewesen wäre. Auf eine dynastische Bindung des Königtums aber deutet in dem Wenigen, was wir über den Hergang der Gründung des Reiches Juda erfahren, auch nicht ein Wort; sie wird damals vielleicht noch nicht einmal erwogen, geschweige denn endgültig festgelegt worden sein.

Um so stärker konnte das Königtum des Reiches Juda, wenn es innerlich zunächst noch so unfertig war, in die weitere Entwicklung des Herrschaftssystems Davids hineingezogen werden und von da aus Züge aufgeprägt bekommen, die ihm möglicherweise fremd geblieben wären, wenn es dauernd für sich allein bestanden hätte. Dabei war allem Anschein nach die von David herbeigeführte Personalunion mit dem Stadtstaat Jerusalem, den er sich durch Eroberung aneignete, von sehr viel tiefer gehender Wirkung als die mit

dem Reiche Israel, zu dem die Judäer, wie ja schon die Gründung ihres Reiches und weiterhin ihr Verhalten bei den Aufständen Absaloms und Sebas gegen David zu erkennen gibt, in einem Verhältnis unausgeglichener Spannung lebten. Das Aufhören der Personalunion zwischen Juda und Israel sogleich nach Salomos Tod löste vollends alle Bindungen politischer Natur, die sich vorher etwa angebahnt haben mochten, und begünstigte das weitere Ausbreiten der ohnehin vorhandenen gegensätzlichen Tendenzen. Mit dem Stadtstaat Jerusalem hingegen blieb Juda unter der Herrschaft der Davididen bis zu dem Eingriff Sanheribs im Jahre 701 und dann nach kurzer Unterbrechung wahrscheinlich von der Zeit Manasses an wieder ständig verbunden, und die schon von David vorgenommene Verlegung der Residenz von Hebron nach Jerusalem gab dem Stadtstaat ein Übergewicht über das Land, das durch den weiteren Ausbau der Residenz unter Salomo und in späteren Zeiten nur noch verstärkt wurde. Niemals hört man, dass die Judäer eine Änderung dieser Situation angestrebt und die Rückkehr ihres Königshauses auf den Boden des Reiches Juda gefordert hätten; nicht einmal von einer Nebenresidenz der Davididen etwa in Hebron oder auch nur in Bethlehem findet sich irgendwo eine Andeutung, und wenn ein judäischer Prophet wie Micha im Zusammenhang mit seinem Kampf gegen das Treiben der Jerusalemer Oberschicht ankündigt, dass das davidische Königtum einmal von Bethlehem aus, also wohl ohne Verbindung mit dem der Zerstörung geweihten Stadtstaat von Jerusalem, erneuert werden solle (Mi. v 1 ff. [ursprünglicher Text]; vgl. iii 9 ff.), so steht er mit dieser Erwartung eines radikalen Endes der Bindung Judas an Jerusalem allein. Der Durchschnitt der judäischen Bevölkerung mit Einschluss ihrer Oberschicht wusste es offenbar zu allen Zeiten bis zum Untergang des Reiches nicht anders, als dass erstens immer ein Glied des Hauses Davids auf dem Thron sitzen müsse und dass zweitens dieser Thron immer nur da stehen könne, wo ihn David bald nach der Gründung des Reiches endgültig aufgeschlagen hatte, nämlich eben ausserhalb des Territoriums von Juda in Jerusalem. Diese zähe Treue der Judäer zu den von ihrem ersten König geschaffenen Einrichtungen hatte zur Folge, dass die bei ihnen ursprünglich vielleicht vorhanden gewesenen Ansätze zu einer eigenwüchsigen Gestaltung ihres Königtums sich nicht weiter entwickeln konnten oder wenigstens nur in dem Masse fortwirkten, wie ihre Verknüpfung mit dem anders gearteten Königtum des Stadtstaates von Jerusalem gelang. Für dieses letztere aber war gemäss seiner

Entstehung aus einer Eroberung der Stadt, die ausschliesslich David selbst mit Unterstützung seiner Söldner ohne Beteiligung Judas oder Israels vollbracht hatte, die dynastische Bindung unumgänglich, wenn nicht nach Davids Tod der jebusitischen Einwohnerschaft, die ja nicht beseitigt worden war, das Recht zu selbständiger Neugestaltung ihres politischen Eigenlebens sei es unter einem König aus ihrem Kreis oder unter der Führung ihres Adels freigegeben werden sollte, was aller Voraussicht nach alsbald den Zerfall des ganzen davidischen Herrschaftssystems heraufbeschworen hätte. Bei jedem späteren Thronwechsel drohte grundsätzlich die gleiche Gefahr, und schon darum war es eine politische Notwendigkeit, die anscheinend auch die Judäer zu würdigen wussten, dass die Davididen dauernd in Jerusalem blieben, selbst wenn dadurch ihre Residenz in eine bedenklich exzentrische Lage im Verhältnis zum Gesamtumfang ihres Herrschaftsbereiches geriet. Es bedurfte also nicht einmal der Übernahme von Traditionen des früheren jebusitischen Königtums, um die dynastische Gestaltung des Königtums Davids und seiner Nachfolger zunächst in Jerusalem und dann auch in Juda herbeizuführen, und wir wissen auch nicht, ob der Stadtstaat Jerusalem im Augenblick seiner Eroberung durch David überhaupt noch monarchisch verfasst war, so dass an die Institutionen seines bisherigen Königtums unmittelbar angeknüpft werden konnte. Aber die Möglichkeit solcher Zusammenhänge selbst über eine etwa vorhergegangene Periode jebusitischer Adelsherrschaft in Jerusalem hinweg ist nicht zu bestreiten; es käme nur darauf an, einen exakteren Beweis für ihr tatsächliches Vorhandensein zu erbringen, als es bisher bei der Spärlichkeit und Vieldeutigkeit verwendbarer Nachrichten gelungen ist (Melkizedek? Ps. cx 4; vgl. Gen. xiv 18 ff.?).

Wenn aber demnach das frühe Aufkommen und das dauernde Wirken des dynastischen Gedankens im Königtum des Reiches Juda schon durch die ebenso so frühe und ebenso dauernde Verkoppelung der Schicksale dieses Reiches mit denen des Stadtstaates Jerusalem historisch ausreichend erklärt werden könnte — die Andersartigkeit des ursprünglichen Königtums im Reiche Israel liesse sich dann als eine Auswirkung der Tatsache verstehen, dass dort bis zur Zeit Omris die Bindung des Volksstaates an einen Stadtstaat fehlte, die hier die Entwicklung bestimmte —, so wäre damit doch noch nicht der ganze Bestand der in Betracht kommenden Gegebenheiten berücksichtigt. Das Reich Juda war in der für alles Weitere grundlegenden Zeit Davids und teilweise auch noch unter Salomo ja nicht nur

mit Jerusalem und mit Israel in Personalunion verbunden, sondern zusammen mit ihnen einem viel grösseren Herrschaftssystem eingegliedert, das im Stadium seiner höchsten Ausdehnung „vom Strom (Euphrat) bis zum Lande der Philister und bis zur Grenze Ägyptens" reichte (1 Kön. v 1), und wenn dieses Grossreich auch sehr schnell wieder zerbrach, so konnte seine kurze Blüte doch gerade da nicht ohne Frucht vorübergehen, wo sein Herrschergeschlecht auch hinterher am Ruder blieb, also eben in Jerusalem und Juda. Der Fortbestand eines solchen Grossreiches über den Tod seines Gründers hinaus war anders als auf dem Wege der Vererbung der Herrschaft auf einen von dessen Nachkommen kaum denkbar; das oben erwähnte selbstherrliche Verfahren Davids bei der Bestimmung Salomos zunächst zu seinem Mitregenten und weiter zu seinem Nachfolger (1 Kön. i 32 ff.) entsprach den Bedürfnissen eines so ganz auf die Person des Inhabers zugeschnittenen Systems durchaus. Von dieser Seite her drängte sich also die Notwendigkeit dynastischer Bindung des Königtums nur noch mehr auf als aus der besonderen Situation des Stadtstaates Jerusalem; Grosses und Kleines wirkte hier in derselben Richtung zusammen. Zugleich aber brachte die vorübergehende Existenz eines Grossreiches Davids und seines Hauses dem Ideal ihres Königtums einen Gehalt ein, der im Königtum des Reiches Israel überhaupt nicht festgestellt werden kann, dagegen bei den Davididen für alle Zeiten zu einem festen Bestandteil mindestens des höfischen Formelschatzes geworden ist, nämlich die in den Grossreichen des alten Orients fast regelmässig auftretende Tendenz zur Ausweitung der Herrschaftsansprüche ins Universale (Ps. ii 8; lxxii 8; Sach. ix 10). Man wird vermuten dürfen, dass die Übernahme solcher Anschauungen und Erwartungen besonders in der Zeit Salomos erfolgt ist; vor allem die Traditionen Ägyptens scheinen die Quelle gewesen zu sein, aus der dabei geschöpft wurde. In erster Linie war das natürlich Sache des Hofes, also Jerusalems; wieweit die übernommenen fremden Elemente auch von den breiteren Massen der Landbevölkerung des Reiches Juda mit oder ohne Umbildung angeeignet wurden, wird schwer zu entscheiden sein.

So rückt das Königtum der Davididen in Jerusalem und Juda bei näherer Betrachtung seiner Wesensmerkmale in scheinbar immer grössere Distanz von dem charismatischen Grundcharakter des Königtums im Reiche Israel, und der Nachweis der historischen Umstände, die zu seiner so ganz anderen Gestaltung führten, könnte wohl den Eindruck aufkommen lassen, als sei es gerade jenem charis

matischen Königtum gegenüber als eine rein säkulare Erscheinung zu bewerten. Wenn die Thronfolge im Hause Davids sozusagen automatisch nach den Regeln des allgemeingültigen Erbrechts vor sich ging, wo blieb dann Raum für jene freie Initiative Jahwes, deren immer neues Wirksamwerden im Reiche Israel die unabdingbare Voraussetzung für jedes legitime Königtum war? Aber auch dem Königtum der Davididen hat es doch nicht an einer religiösen und theologischen Begründung gefehlt; sie war nur anders und den besonderen Verhältnissen angepasst, die sich hier von der Zeit Davids an aus der Geltung des dynastischen Prinzips sowohl in Jerusalem als auch in Juda mit innerer Folgerichtigkeit ergaben. Denn eben dies ist offenbar der Sinn der schon in der Überlieferung über David auftretenden und später sowohl in der Botschaft der jerusalemischen und judäischen Propheten wie in den Geschichtswerken und in den Psalmen fortlebenden Anschauung von dem ewigen Bund, den Jahwe mit David schloss und der die Herrschaft des Hauses Davids für alle Zukunft legitimierte (2 Sam. vii 8 ff.; xxiii 5; Jer. xxxiii 21; Ps. lxxxix 4, 29; vgl. Jes. lv 3; 2 Chron. vi 42). Durch diesen Bund wird das dynastische Prinzip für das Königtum der Davididen zu einer göttlichen Setzung, in der Jahwe aus freiem Entschluss eine ein für allemal gültige Wahl trifft und für die er die dauernde Anerkennung der Untertanen des Reiches fordert. Die Designation durch Jahwe und die Akklamation des Volkes, die wir als Grundelemente des charismatischen Königtums im Reiche Israel kennen lernten, sind also in gewisser Weise auch hier vorhanden; aber das Charisma der Herrschaft ist hier nicht wie dort auf die Person und Lebenszeit des jeweils von Jahwe erwählten Königs beschränkt, sondern einem ganzen Herrscherhaus zu bleibendem Besitz verliehen. So sehr diese Anschauung von der im Reiche Israel geltenden abweicht, so wenig wird man doch sagen können, dass sie aus dem Rahmen der sonstigen Gedanken Israels über die Ausprägung von Jahwes Plänen und Ordnungen in Bünden mit Menschenkreisen herausfällt. Zwar mit dem Bund vom Sinai, in dem Jahwe die Stämme zu der höheren Einheit des Volkes Israel zusammenschloss, kann man den Bund mit David kaum vergleichen; mit Recht ist vielmehr neuerdings betont worden, dass bei den judäischen und jerusalemischen Propheten, für die der Davidsbund begreiflicherweise im Vordergrund steht, der Sinaibund sehr zurücktritt. Dagegen bildet Jahwes Bund mit Lewi eine gute Analogie zu dem mit David, wenn es sich auch bei jenem um einen ganzen Stamm, bei diesem nur um ein einzelnes

Geschlecht handelt, das Jahwe in eine besondere dauernde Beziehung zu sich setzt (Deut. xxxiii 8 ff.; Jer. xxxiii 21; Mal. ii 4 ff.; Neh. xiii 29; vgl. Num. xxv 12 f.). In beiden Fällen hat Jahwes Bund den Sinn einer ständigen und darum von vorn herein erblich gedachten Betrauung eines grösseren oder kleineren Menschenkreises mit einer dann nur diesem zukommenden Funktion im Gesamtleben des Volkes.

Nachdem aber einmal diese prinzipielle göttliche Setzung des dynastisch gebundenen Königtums bestand, konnte es kaum ausbleiben, dass sich auch der Regierungsantritt des einzelnen Davididen in Jerusalem und Juda nicht automatisch und vor allem nicht rein säkular abspielen durfte, sondern mit einem komplizierten Ritual ausgestattet wurde, in dem Jahwe die entscheidenden Akte zu vollziehen hatte, um das nach dem Erbrecht jeweils nächstberufene Glied des königlichen Hauses seinerseits als von ihm für die Thronfolge ausersehen zu bezeichnen und ihm die für die Herrschaft notwendigen Vollmachten und Fähigkeiten zu verleihen. Leider ist uns dieses Ritual nirgends im Alten Testament zusammenhängend beschrieben; aber wohl die meisten der Elemente, aus denen es aufgebaut war, sind gelegentlich da und dort erwähnt. Erst wenn Jahwe den Thronfolger als seinen Sohn adoptiert (2 Sam. vii 14; Jes. ix 5; Ps. ii 7), seinen vollen königlichen Namen bestimmt (2 Sam. vii 9; 1 Kön. i 47; Jes. ix 5), ihm eine erste Bitte gewährt (1 Kön. iii 5 ff.; Ps. ii 8; xx 5; xxi 3, 5) und Szepter (Jes. ix 5; Ps. cx 2) und Krone (Ps. xxi 4; 2 Kön. xi 12) überwiesen hatte, konnte dieser legitim die Herrschaft antreten. Ohne Zweifel ist nicht weniges in diesem Ritual aus den Traditionen und Institutionen der Königtümer anderer Reiche, besonders wieder Ägyptens, übernommen, aber alles in feste Beziehung zu dem spezifischen Kerngedanken einer ganz von dem Entschluss Jahwes abhängigen Einweisung des jeweiligen Thronerben in die Ausübung der seit der Zeit Davids an dessen Geschlecht gebundenen Herrschaft. Diesem Kerngedanken des jerusalemisch-judäischen Krönungsrituals entspricht es, dass Jesaja das, was dem einzelnen Davididen bei seinem Regierungsantritt von Jahwe übertragen wird, lediglich ein „Amt" nennt und ihn selbst in seiner offiziellen Titulatur als „Beamten" bezeichnet (Jes. ix 5 f.), während er den Titel „König" Jahwe vorbehält (Jes. vi 5), aus dessen Machtfülle jenes Amt abgeleitet ist, und etwas Ähnliches will gewiss auch der Verfasser des chronistischen Geschichtswerkes zum Ausdruck bringen, wenn er wiederholt das Königtum und den Thron der Davididen geradezu als das Königtum und den Thron Jahwes selbst hinstellt (1 Chron.

xvii 14; xxviii 5; xxix 23; 2 Chron. ix 8; xiii 8); bei aller Heraushebung aus der Masse des Volkes bleibt die Distanz zwischen Jahwe und dem König gewahrt. Um so schwerer erscheint es denkbar, dass in diesem Anschauungskreis auch das heute viel erörterte angeblich allgemein altorientalische Gottkönigtum Aufnahme gefunden haben sollte, wenn es nicht soweit umgebildet war, dass es sich mit der strikten Unterordnung gerade auch der Könige aus dem Hause Davids unter Jahwe vertrug. Sicher hingegen wurzelt in diesem Anschauungskreis die messianische Erwartung. Sie hat mit dem oben geschilderten Königsideal des Reiches Israel nichts zu tun; denn von diesem aus hätte die Erwartung eines Herrschers der Zukunft doch wohl immer nur die Form annehmen können, dass Jahwe wieder wie schon so oft in der Vergangenheit einen neuen Mann aus dem oder jenem Stamm an Stelle der bisherigen Könige auf den Thron erheben und vielleicht mit reicheren Gaben als jene ausstatten werde (vgl. Ps. lxxx 18 f.?). Die messianische Erwartung hingegen, die wir aus den Sprüchen von Propheten im Alten Testament kennen, ist dynastisch an die Davididen gebunden, wenn auch manchmal mit einem gewissen Bruch in der dynastischen Linie gerechnet wird (Jes. xi 1; Mi. v 1). Auf jeden Fall ist der Herrscher der Zukunft auch in den sogenannten messianischen Sprüchen zunächst nur ein Glied in der von David ausgehenden Herrscherreihe, wenn auch ein solches, in dem das Königsideal dieser Prägung vermöge der ihm verliehenen besonderen Fülle der Charismata (Jes. xi 1 ff.) eine vollere Verwirklichung finden wird als in seinen Vorgängern, aber auch dann nicht etwa ein von Jahwe unabhängiger Bringer der erhofften Zeit des Heils, sondern nur eine Gabe Jahwes an diese, die je nach der besonderen Situation und Aufgabe der einzelnen Propheten verschieden dargestellt wird. So, als eine Erwartung, der immer neue Wendungen gegeben und immer neue Elemente angegliedert werden konnten, hat das jerusalemisch-judäische Königsideal bekanntlich den Untergang der Herrschaft der Davididen weit überlebt und etwas von seiner Eigenart nicht nur in das spätere Judentum, sondern auch in das Christentum gerettet.

THE GREEK TRANSLATOR OF ISAIAH AND HIS INTEREST IN ΔΟΞΑ

BY

L. H. BROCKINGTON

Oxford

I—The translator of the Septuagint text of Isaiah had several distinctive individualities of style, vocabulary and interest that distinguish him from the translators of other books of the prophets. There is some affinity with the translation of the Pentateuch which, with other features of the translation, suggests an early date. The following points may be noted:

i. There is close resemblance in vocabulary to that of the song in Exodus xv. Does this arise from close knowledge of the Exodus translation by the Isaianic translator, or from a regular use of the song in a Greek translation at Passover time? The song was undoubtedly popular and when the Biblical Odes were collected it stood first in the collection [1]). Some of the words here listed are used in Exod. xv and Isaiah only.

a. ἀναβάτης occurs 26 times in LXX of which 13 occur in Exod. xiv, xv and Isaiah: Exod. xiv 23, 26, 28; xv 1. 4, 19, 21; Isaiah xxi 7, 9; xxii 6; xxx 16; xxxvi 8, 9.

b. Κύριος συντρίβων πολέμους translating "Yahweh is a man of battle" in Exod. xv 3 is echoed by Isaiah xlii 13 where καὶ συντρίψει πόλεμον translates "like a man of battles". Symmachus renders literally ἀνὴρ πολεμιστής. The phrase occurs again in Judith ix 7, xvi 2, with the same wording as that of Exodus whence it is without doubt borrowed. The verb is common enough in the Septuagint, being used 224 times. The same Hebrew phrase in Joshua xvii 1 is rendered ἀνὴρ πολεμιστής, and in 1 Chron. xxviii 3 (with 'battles' in the plural) ἄνθρωπος πολεμιστής. Both these latter references are to men [2]).

---

[1]) See SWETE, *Introduction to the Old Testament in Greek*, p. 253.

[2]) Cf. THACKERAY, J.T.S., IV 583. OTTLEY, *Isaiah according to the Septuagint*, 1906, vol. II, p. 308 points to the use of the idea in Pss. xlv (xlvi) 9, and lxxv (lxxvi) 3, to which ZIEGLER, *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, 1934, p. 125, adds Hos. ii 18 (20) πόλεμον συντρίψω "so ist dieser Gedanke der LXX wohl vertraut".

√c. τῆς δόξης σου Exod. xv 7 rendering *ge'ōn^ekā*. Elsewhere this is translated by δόξα only in Mic. v 3 and Isa. xiv 11, xxiv 14 (cf. *gē'ût* similarly rendered in Isa. xxvi 10).

d. Θαυμαστὸς ἐν δόξαις Exod. xv 11 for "fearful in praises". This rendering of *t^ehillāh* is otherwise found only in Isa. lxi 3. The other Greek versions revert to more familiar equivalents: Aq. Symm. ὑμνήσεως Theod. καυχήματος.

e. παρακάλεσας Exod. xv 13 for *nēhăltā*. This equation occurs also in Isa. xl 11, li 18 and nowhere else—with the possible exception of Isa. xlix 10 if we may suppose a transposition of the order of the verbs as they occur in the Hebrew text:

αὐτοὺς παρακαλέσει (Heb. *y^enāh^agēm*)
ἄξει αὐτούς (Heb. *y^enāh^alēm*).

With this we may compare the renderings of Symmachus xv 13 διαβάστασας, xl 11 τημελήσει, li 18 παρηγορῶν, Aquila li 18 διαβαστάζων and Theodotion xl 11 πραέως ἕξει. It would seem as though παρακαλέω is virtually used for the root *nāhăl*, since ἄγω with which it is parallel does not otherwise translate *nāhăl* but is an occasional equivalent of *nāhăg* [1]).

f. ὠδῖνες ἔλαβον Exod. xv 14. The same Greek expression occurs in Isa. xxi 3 whereas the Hebrew has a different noun (*ṣîrîm* instead of *ḥăyîl*).

ii. On the other hand, where Isaiah has a quotation from and a direct allusion to Exod. xv the Greek is markedly different.

a. Exod. xv 2 = Isa. xii 2 "The Lord is my strength and song, and he is become my salvation". LXX. Exod. βοηθὸς καὶ σκεπαστὴς ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν.. Isaiah: διότι ἡ δόξα μου καὶ ἡ αἰνεσίς μου κύριος καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν. Contrast Ps. cxviii 14, where for the same Hebrew LXX has: ἰσχύς μου καὶ ὕμνησίς μου ὁ κύριος καὶ ἐγένετό μοι εἰς σωτηρίαν.

b. Exod. xv 1 "For the hath triumphed gloriously" is alluded to in Isa. xii 5: "For he hath done excellent things". In Exodus LXX renders: ἐνδόξως γὰρ δεδόξασται and in Isaiah: ὅτι ὑψηλὰ ἐποιήσεν. This independence is all the more striking when we bear in mind the translator's fondness for the use of δόξα and cognate forms.

iii. A similar independence in a passage where δόξα might well have been used is to be seen in Isa. xi 9: "For the earth shall be filled

---

[1]) Exod. iii 1, xiv 25; 2 Kgs. iv 24; 1 Chron. xiii 7, xx 1; Ps. lxxvii 52; Nah. ii 7; Isa. xi 6, xx 4, lx 11, lxiii 14.

with the knowledge of Yahweh". Here LXX agrees with the Hebrew, although the translator has used ἡ σύμπασα for *'ĕrĕṣ*, an equation which does not recur except in some MSS (AQW) of Hab. ii 14—doubtless under the influence of the Isaianic translation. The LXX here shows no apparent knowledge of the Habakkuk form of the phrase: "For the earth shall be full of the knowledge of the glory of Yahweh". δόξα is used in the LXX at that place.

iv. THACKERAY (*Grammar of the Old Testament in Greek*, p. 9) has pointed out that, of the three ways in which the LXX translators rendered "Lord of Hosts", viz. κύριος σαβαώθ, κύριος παντοκράτωρ, κύριος τῶν δυνάμεων, the first (κύριος σαβαώθ) is limited to Joshua vi 17, Jer. xxvi 10, Zech. xiii 2, 1 Sam. i 3, xi 20, xv 2, xvii 45 and about 57 times in the Book of Isaiah.

v. The translator could, when he chose, be an adept at finding alternative Greek words for the same Hebrew word. The word *t*ehillāh*, "praise", occurs 11 times in the book and has eight different Greek words to represent it—nine, if we count the apparent doublet in xlii 10. Two of these may be due to error as in xlii 10 where ἀρχή [1]) should render *t*ehillāh* rather than *t*ehillāh*, or else through internal corruption in the Greek as in lx 18 where γλύμμα may be a corruption of γαυρίαμα which translates *t*ehillāh* in lxii 7 (written as ἀγαυρίαμα) and Jer. xxxi (xlviii) 2. The full list of these renderings is as follows:

lxi 11	ἀγαλλίαμα
lxii 7	ἀγαυρίαμα
xlii 8, 12, xliii 21, lxiii 7	ἀρετή
xlii 10	ἀρχή
lx 18	γλύμμα
lxi 3 (plus Exod. xv 11)	δόξα
xlviii 9	ἔνδοξος
xlii 10 (doublet)	δοξάζω
lx 6	σωτηρίον [2])

With two exceptions these are all peculiar to Isaiah, and of the two exceptions one is found only in Exod. xv 11 where we have already noted affinity of vocabulary, and the other in Jer. xxxi 2. It is noteworthy that some of these equivalents strike a positive soteriological note, viz:

---

[1]) The doublet has δοξάζετε.
[2]) See ZIEGLER, *op. cit.*, p. 33.

a. lx 6 σωτηρίον whose emphasis is self-evident.

b. lxi 13 δόξα
xlviii 9 ἔνδοξος
xlii 10 δοξάζω
} see discussion of δόξα below.

c. xlii 8, 12, 21, lxiii 7 ἀρετή. Deissmann, *Bibelstudien*, 1895, pp. 90 ff. has shown that ἀρετή may have borne the meaning *Krafterweisung Gottes*, which suggests that praise is God's prerogative, not for what he *is*, but for what he *does*: it is not the praise (*t*ᵉ*hillāh*) men render him that is of prime importance, but what he does on behalf of man's salvation (ἀρετή).

Is it possible, therefore, to claim that the individuality of the Isaianic translator is partly, at least, due to his desire to find the right words to express and to reiterate the redemptive power of God? δόξα is one such word which he made very much his own, and which, contrary to the variety of synonym used for *t*ᵉ*hillāh*, is the almost constant equivalent of *kābôd* and in addition is used to translate a number of other Hebrew words.

II—The translator's individuality appears most strongly in his very frequent use of δόξα and of cognate words. A study of the LXX use of δόξα would draw most of its material, and especially that part of the material that foreshadows later usage, from the Book of Isaiah. The following table shows the comparative frequency of the use of the noun δόξα in the LXX and in Isaiah.

	Frequency of δόξα	Frequency of equation δόξα = *kābôd*
Books of the Palestinian Canon	270	180 (i.e. $^2/_3$)
Books of the Apocrypha	147	—
The Book of Isaiah	68	28 (i.e. $^7/_{17}$)

The word was therefore not only a favourite one in the translator's vocabulary but had considerable significance for him. That significance was theological and was associated, directly or indirectly, with God's redemptive work among men [1]).

[1]) Mention has already been made of the two passages in which the translator seems to have missed an obvious opportunity of using this, his favourite word. There are a number of other passages where, for various reasons, the translator failed to render the Hebrew *kābôd* by δόξα: v 13, x 18, xi 10, xiv 18, xxii 18, xxii 24, xxiv 23, lix 19 and lxi 6.

In order the more fully to appreciate the translator's use of δόξα to convey the idea of brightness of appearance we may note the instances where he uses it to denote a man's external appearance, what he looks like in the eyes of others.

a. xi 3: "He shall not judge after the sight of his eyes" is rendered οὐ κατὰ τὴν δόξαν κρινεῖ.

b. xl 6: "And all the goodliness thereof is as the flower of the field", where 'thereof' goes back to 'all flesh', is translated καὶ πᾶσα δόξα ἀνθρώπου ὡς ἄνθος χόρτου.

c. lii 14: for "his visage was so marred more than any man, and his form more than the sons of men" LXX has: οὕτως ἀδοξήσει ἀπὸ ἀνθρώπων τὸ εἶδός σου, καὶ ἡ δόξα σου ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων. The 2nd pers. sing. pronoun is dependent on the Hebrew of the first clause of the verse: LXX maintains the 2nd person throughout the verse. The Targum also uses a term which means 'outward splendour'.

d. liii 2: "he hath no form nor comeliness" οὐκ ἔστιν εἶδος αὐτῷ οὐδὲ δόξα. ZIEGLER (*op. cit.*) draws attention to the repetition of the two words εἶδος and δόξα which have already appeared together in lii 14. Such repetition is, he thinks, a trait of the translator.

e. xvii 4: "And it shall come to pass in that day, that the glory of Jacob shall be made thin, and the fatness of his flesh shall wax lean"—ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔκλειψις δόξης Ἰακωβ, καὶ τὰ πίονα τῆς δόξης αὐτοῦ σεισθήσεται. The repetition of δόξα here may be due, as ZIEGLER suggests (*op. cit.*, p. 21) to the trait of repeating the same Greek word in a given context for different Hebrew originals. It has already occurred in the previous verse. It may well be, however, that the translator here took 'flesh' in the sense of earthly splendour and majesty—the outward show of the flesh. This is suggested in the article on δόξα in KITTEL, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 1935, Vol. II, p. 245 f.n. The Targum seems to have understood it in the same way.

f. It is tempting to read xliii 7 in this sense: "For in my likeness did I prepare him, and fashion and mould him" — ἐν γὰρ τῇ δόξῃ μου κατεσκεύασα αὐτὸν καὶ ἔπλασα καὶ ἐποίησα αὐτόν with a clear allusion to Gen. i 26 [1]). If, in speaking of man, the 'glory' is his outward appearance, usually with a sense of being something worth seeing,

---

[1]) All the other Greek versions have: εἰς τὴν δόξαν μου ἔκτισα αὐτόν. Cf. also 1 Cor. xi 7. It is possible that the word in xlii 8 and xlviii 11 might also bear the same meaning.

in speaking of God the 'glory' is also the external appearance, or rather, how that appearance may be described in terms of its effect on those who experience God's presence. God's glory is sheer brightness [1]).

When Isaiah saw God in the Temple he was overawed by the vision. In transmitting the story in Greek the translator substituted 'glory' for 'train' in the first verse and then evidently intended his readers to take the reference to 'glory' in verse 3 in the same way. The whole earth would be full of God's brilliance as was the Temple at the moment of Isaiah's vision. Similarly in xxx 27 the translator has incorporated the term 'glory' into his paraphrase: "Behold the name of the Lord cometh after long time: the anger burneth, the word of his lips is with glory" whilst the rendering of xxxiii 17 shows partial agreement with the Targum in giving a theophanic sense to the text: "Thine eyes shall see the king in his beauty"; LXX: "You shall see a king with glory"; Targum: "The glory of the Shekinah of the everlasting king in his beauty shall thine eyes see".

This may be further illustrated by the handling of Isaiah iv 2-6. The second verse offers a free rendering in Targumic style: "But in that day shall God shine in counsel (or, council) with glory upon the earth . . . ." This is best explained as emerging from an anticipation of the general tenor of the passage whose theophanic nature is made clear by the reference to the pillar of cloud and fire in verse 5. ἐπιλάμψει ὁ θεὸς clearly represents God's breaking forth upon the world. The only other use of the verb in LXX is in a similar connexion, Wisd. v 6 "And the light of righteousness *shined* not for us", i.e. God shined not. The simple verb λάμπω occurs in Isa. ix 11 φῶς λάμψει ἐφ ὑμας and we may also compare Luke ii 9 δόξα κυρίου περιέλαμψεν. Its use probably arises from an understanding of the verb *ṣāmăḥ* in the Aramaic sense of the root, i.e. "to break forth", „to shine" [2]).

This is capable of a double meaning; either 'council' or 'counsel'. If we adopt the former meaning we may refer to Ps. lxxxix (lxxxviii) 8 where Hebrew *sôd*, council, is translated by βουλή, but it is not easy to see how it could arise from the Hebrew in Isaiah. On the

---

[1]) Note the association of light and glory in lx 1 as symbols of salvation.

[2]) See SWETE, *op. cit.*, p. 319n. and ZIEGLER, *op. cit.*, who refers to J. FISCHER, *In welcher Schrift lag das Buch Isaias den LXX vor?*, BZAW, 56, 1930. Cf. also Z. FRANKEL, *Vorstudien zu der Septuaginta*, 1841.

other hand the translator shows himself to be in no way restricted elsewhere in handling *ṣᵉbî*, cf. ἐλπίς in xxiv 16, xxviii 4, 5; τῶν ἐνδόξων in xxiii 9 and δόξα in xxviii 1. Of these renderings, only ἔνδοξος occurs outside Isaiah. It is perhaps more likely that we have here a further translation based on taking the Hebrew in an Aramaic sense, as equivalent to *ṣᵉbû* or *ṣᵉbûtâ*, "will", "desire". One wonders whether he would have used δόξα here had he not already had it in mind for the next phrase [1]): μετὰ δόξης, i.e. with the splendour and brightness of his own presence. The rest of the verse gives the reason for the theophany: "to uplift and to glorify that which is left of Israel."

Verse 5: πάσῃ τῇ δόξῃ σκεπασθήσεται "it will be covered by all the glory." The subject of the verb must be either "every place of Mount Zion" or "cloud", both of which occur in the earlier part of the verse. The latter is the more likely since cloud and glory go together in the Priestly writings [2]). In this way LXX makes tolerable the awkward and ungrammatical Hebrew of the Masoretic text. In all probability the Hebrew text as it now stands results from an expansion of the single word 'glory' which may itself be a marginal gloss intended to indicate to the reader how the cloud, smoke and flaming fire are to be understood. In that respect it is a correct gloss.

Whether or not the translator has correctly interpreted this oracle, he has at least interpreted it in the light of other oracles within the present limits of the Book of Isaiah, as, for example, that in lx 1 f.: "Arise, shine; for thy light is come, and the glory of Yahweh is risen upon thee . . . but Yahweh shall arise upon thee, and his glory shall be seen upon thee." By taking *ṣĕmaḥ*, "branch", in its Aramaic sense of "shine", the translator not only appropriated the sense of brightness already clinging to the Hebrew word *kābôd* but more firmly implanted it.

Following on this it becomes natural that other Hebrew words which contain the idea of brightness, outward majesty and splendour should be absorbed into *doxa*, as in the refrain of ch. ii (10, 19, 21)

---

[1]) See ZIEGLER, *op. cit.*, p. 107, who notes that in Dan. v 19 the root *ṣābâ* is rendered by βούλεσθαι. On Isa. iv 2 he says: "Allerdings ist unsicher was der Übersetzer damit meint. Vielleicht ist konkret an die Ratsversammlung Gottes gedacht, die ihn bei seinen Erscheinen begleitet, vgl. Ps. 88(89).8. Die Wendung μετὰ δόξης kehrt auch 30.27 und 33.17 wieder, wo ebenfalls von einer Theophanie gesprochen ist."

[2]) Exod. xvi 10, xxiv 16, Num. xiv 10 (LXX), xvi 42 (xvii 7).

"From before the terror of the Lord and from the glory of his majesty (Heb. *mēhadār gᵉ'ōnô*)" ἀπὸ προσώπου τοῦ φόβου κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. The Septuagint, therefore, is in full agreement with the Targum which renders: "and from the brightness of his glory". The Peshitta follows LXX in the otherwise unique rendering of *gᵉ'ōnô*.

Three other passages in which the concept of brightness in *doxa* is uppermost may be mentioned:

xl 5: "And the glory of the Lord shall be seen"—καὶ ὀφθήσεται ἡ δόξα κυρίου. Since this is a revelation of the full majesty of God's glory (or person) the translator seems to have been reluctant to speak of all flesh seeing it: all flesh may, however, be allowed to see the *effect* of God's presence, the salvation of his people, and LXX thus goes on "and all flesh shall see the salvation of God".

lviii 8: καὶ ἡ δόξα τοῦ θεοῦ περιστελεῖσε. Here LXX simply maintains the force of the Hebrew: "Then shall thy light break forth as the morning, and thy healing shall spring forth speedily: and thy righteousness shall go before thee; the *glory of Yahweh shall be thy rearward.*"

lx 19: "But Yahweh shall be unto thee an everlasting light, and thy God thy glory" (R.V. mg. 'beauty'; Heb. *tiph'ereth*, Gr. *doxa*). The underlying Hebrew word here (*tiph'ereth*) is much used in Isaiah (17 times out of 50 in the whole Bible), and in three instances only does the Isaian translator fail to use *doxa* or a cognate form [1]).

III—The soteriological emphasis. The translation of Isaiah has a marked soteriological emphasis as evidenced by the several 'targumic' additions of σωτηρία and σωτηρίον to the Hebrew text [2]). We may also note here that δόξα and σωτηρία are at times complementary terms [3]). In several places in Isaiah the organic association of δόξα with σωτηρία is made explicit. Thus, as we have seen, xii 2 runs: "for the Lord is my *glory* and my praise, and he is become my *salvation.*" Further, the addition of 'salvation' to xl 5 implies that for LXX the 'glory' is too 'numinous' for all flesh to see, but they may see the salvation that accompanies its manifestation. In lxiii 12-14

---

[1]) E.g. lx 7 προσευχή (*doxa* has already been used in verse 6, and apparently the whole phrase is taken from lvi 7), lxii 3 κάλλος and xliv 13 ὡραιότης.

[2]) xxxiii 20, xxxviii 11, xl 5, lx 6, and xii 1 (Sinaitic MS).

[3]) Ps. lxi 7, Baruch iv 24.

the 'name of glory' which Yahwe will obtain for himself is the name of *saviour*. By rounding off a disjointed Hebrew phrase in xlv 24 the Septuagint says that every tongue shall confess (Heb. 'swear') to God, saying, "Righteousness and glory shall come to him . . ." The sense of the LXX is hard to understand, but it does again introduce the idea of glory into a context which has already spoken of God as 'righteous and a saviour' (verse 21). In lx 1-7 where God's presence is to illuminate Jerusalem and the nations bring in their wealth, the translator, instead of going on, as the Hebrew does, "And shall proclaim (mg. bring good tidings of) the praises of Yahweh", seems to hold to the true spirit of the passage, and with the glory of God still shining, as it were, out of verse 1, renders "shall give good tidings of the salvation of the Lord" [1]).

In view of this close association of glory with salvation it may be suggested that the LXX rendering of xliv 23 was deliberate. The Hebrew runs: "Sing, O ye heavens . . . for Yahweh hath redeemed Jacob, and will glorify himself in Israel" whereas LXX has: "Exult, O heavens . . . for God has redeemed Jacob, and Israel will be glorified"—ὅτι ἐλυτρώσατο ὁ θεὸς τὸν Ἰακώβ, καὶ Ἰσραὴλ δοξασθήσεται. It is well-nigh impossible to define the precise meaning to give to δοξάζω when it is used in LXX, but whatever shade of meaning we ought to give it here, it is at least clear that it is the result of salvation, and Israel will get 'glory' because she has obtained salvation.

To sum up: it may be claimed that the individuality of the translator, demonstrable in a number of ways, shows itself most significantly in an increased use of the word δόξα and cognate words. The later use of the word, particularly in the New Testament, may well have its origin in the fondness shown for it by the Isaian translator. In the use that he made of it a number of Hebrew words and their connotation were absorbed, chiefly words which were used to describe splendour, beauty and majesty. Gaining in this way more and more emphasis on external appearance, it was an appropriate portmanteau word to use in relation to the appearance of God in theophany. The Hebrew text of Isaiah, notably the later chapters of the book, had already paved the way for the concentration of interest on the brilliant

---

[1]) Cf. also lxii 1 f. and lxvi 18 ff., where the Hebrew word rendered "such as escape" is translated σεσωσμένους by LXX again being salvation into connection with the vision of the glory.

shining of God's presence and this would be carried by the word δόξα in any every reference that had theophanic implications.

God did not manifest himself, however, without purpose. As the translator himself tells us in his rendering of xl 5: "The glory of the Lord shall be revealed, and all flesh shall see the salvation of God." The evidence shows that this concern for salvation was never very far from the use of the noun δόξα or the verb δοξάζω. "God has redeemed Jacob, and Israel will be glorified" (xliv 23 (LXX)).

NOTES ON THE HABAKKUK SCROLL

BY

S. TALMON

Leeds

In BASOR 112 [1]), W. H. BROWNLEE published a translation of the Habakkuk Scroll, which was improved in several places in two further articles in BASOR 114 [2]) and 116 [3]). A few emendations of his readings and translation were proposed by S. STERN and I. RABINOWITZ in JBL, vol. 69, part 1 [4]). These suggestions were only tentative, being based on preliminary prints and transcriptions. Since then a full photographic reproduction of the scroll has been published in "The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery" [5]), on which DUPONT-SOMMER based his translation and notes [6]), some further suggestions are made here.

Col. 2, *line* 4:

His first improbable translation "to the gates of the needy and upright", was dropped by BROWNLEE himself and SUKENIK's suggestion to fill the lacuna את ש[ם קו]דשו, was accepted [7]). This seems to be a more convincing reading than STERN's ש[בת קו]דשו [8]). BROWNLEE would like to have this phrase preceded by the verb חלל (either in perfect or imperfect [9])). But the Ms. certainly allows for

[1]) W. H. BROWNLEE, *The Jerusalem Habakkuk Scroll*, BASOR, 112 (December 1948), pp. 8-18.

[2]) Pp. 9-10 (April 1949).

[3]) Pp. 14-16 (December 1949).

[4]) S. STERN, *Notes on the New Manuscript Find*, JBL, vol. 69, part 1 (1950), pp. 25-29; J. RABINOWITZ, *The Second and Third Columns of the Habakkuk Interpretation Scroll*, ibid., pp. 31-50.

[5]) Edited by MILLAR BURROWS, 1950.

[6]) *Le Commentaire d'Habacuc, découvert près de la Mer Morte, Traduction et Notes*, Revue de l'Histoire des Religions, Tome 137, vol. 2 (Avril-Juin 1950, pp. 129-171).

[7]) BASOR, 116, p. 15.—See as well RABINOWITZ, *op. cit.*, p. 33.—DUPONT-SOMMER reads [את ש[מו קודשו, an unnessecarily complicated construction, *op. cit.*, p. 140.

[8]) *Op. cit.*, p. 25.

[9]) DUPONT-SOMMER, *ibid.*, reconstructs the perfect, RABINOWITZ, *op. cit.* p. 33, the imperfect.

more letters, some 19-12 presumably. The clause should be read: כיא לוא האמינו בברית אל[וגדפו ויחרפו]את ש[ם קו]דשו! The verbs employed are used in a similar context, in exactly the same form, col. 10, line 13: אשר גדפו ויחרפו את בחירי אל.

Col. 2, *line* 7:

STERN suggested the reading: את כל ה[באות על]הדור האחרון [10]). This is better than BROWNLEE's restoration which is much too long. It should be added that the same expression appears in col. 7, line 1-2, though connected there with Habakkuk and not with the מורה הצדק. Compare as well col. 2,9.

Col. 2, *line* 9:

BROWNLEE's reading: [אשר ב]ידם ספר אל את כל הבאות על עמו is awkward, but was nevertheless accepted by DUPONT-SOMMER and RABINOWITZ. [בס]ודם seems to be intended [11])! One is reminded of expressions such as סוד בחורים (Jer. vi 11) or סוד ישרים (Ps. cxi 1). A similar conception is implied in col. 7, line 5: פשרו על מורה הצדק אשר הודיעו אל את כל רזי דברי עבדיו הנביאים.

Col. 2, *line* 9:

After על עמו, I would read [וע]ל ארצו. RABINOWITZ admits that the reading [על הגואים] crowds the available space [12]).

Col. 2, *line* 12:

STERN was puzzled by BROWNLEE's reading פשרו על הכתיאים [א]שר · · מחנה]קלים וגבורים, but made no alternative suggestion. [א]שר המה seems to be the obvious solution.

Col. 3, *line* 1:

· · ובמישור ילכו לכות ולבוז, does not imply a characterization of the Kitiim, as BROWNLEE suggests: "and in uprightness. They come to smite and to despoil the cities of the land . . . ." The clause ובמישור ילכו is intended to convey a notion of the ease with which the enemy conquers the country. It is parallel, in a way, to [א]שר המה קלים וגבורים. — The sentence starts at the beginning of the line and should be rendered: "By level road will they come", i.e. unimpeded by obstacles. This conforms with the general description of the enemy in the corresponding passage of Hab. i 6-10 [13])! —

---

[10]) *Op. cit.*, p. 26. RABINOWITZ and DUPONT-SOMMER have the same reading.

[11]) ו and י, as well as ד and ר, are nearly indistinguishable in this scroll.

[12]) *Op. cit.*, p. 42-43.

[13]) Compare RABINOWITZ, *op. cit.*, p. 45.—DUPONT-SOMMER's translation "la plaine (liquide)", as meaning "sea", is much too metaphorical, *op. cit.* p. 140-141.

Compare Jes. xlii 16: אשים מחשכים לפניהם לאור ומעקשים למישור; xl, 4: והיה העקוב למישור; Ps. cxliii 10.

Col. 4, *line* 1: The printed text transcribes וקלס ורזנים מישתק לו. The parallel in Hab. i 10: במלכים יתקלס ורזנים משתק לו. Accordingly we should prefer a verbal form in the Ms. as well, viz. יקלס [11]), which means, a pa'al or pi'el form instead of the hithpa'el of the MT., without affecting the meaning. See line 3: וקלסו.

Col. 4, *line* 8:

The text is obviously בעוון היושבים בהם [11]) and should be corrected accordingly in the printed transcription [14]) and translation.

Col. 4, *line* 10:

The passage should be read: פשרו על מושלי הכתיאים אשר בעצת בית אשמ[תם] יעבי(ו)רו איש מלפני רעהו · מושלי[הם ז]ה אחר זה יבואו לשתית את הארץ [15]). "Its meaning concerns the rulers of the Kitiim who, upon the advice of their house of guilt [16]) remove one man before his fellow-man. Their rulers come one after the other to destroy the country."

Col. 5, *line* 12:

אשר מאס את התורה בתוך כול ע[ ]ם, whatever the lacuna conceals, the final ם seems to indicate a possessive pronoun, as otherwise the article would be required before the word. Accordingly "their" should be inserted in the translation. Besides Brownlee's and Dupont-Sommer's attempt to read "peoples", עדתם or עצתם suggest themselves, referring back to line 9-10.

Col. 7, *line* 7:

פשרו אשר יארוך הקץ האחרון ויתר על כול אשר דברו הנביאים, which Brownlee translates: "Its meaning is that the final end (goal time [17])) delays and is left for all of which the prophets spoke." [18]) Dupont-Sommer renders the passage, " . . . c'est que le temps ultime sera long et qu'il dépassera tout ce qu'ont dit les prophètes . . . ." [19]) — Neither of those translations do justice to the phrase ויתר על כול. I suggest, " . . . that the end-time will be delayed even more than the

---

[14]) *The Dead Sea Scrolls*, plate 56.—This reading is accepted by Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 141-42.

[15]) The Commentator hints presumably at the gods of the Kitiim.—Am. viii 14: הנשבעים באשמת שמרון, suggests itself for comparison.

[16]) Dupont-Sommer translates: "avec le parti de leur maison coupable", *op. cit.*, p. 142-143.

[17]) BASOR, 116, p. 15.

[18]) BASOR, 112, p. 12.

[19]) *Op. cit.*, p. 135.

prophets said . . . ." This would be justified by the commentator's contention that the end of time was not revealed to Habakkuk, though he was told to write down the "events of the last generation" (line 1-2). A similar uncertainty about the time of the last days is indicated in Hab. ii 3, although there is no doubt that come they will. These lines point to hopes for an imminent messianic age amongst the members of the "New Covenant" which the commentator saw fit to check. — A parallel structure with ויתר is apparently employed in Dan. viii 9. B.D.B. compare with the Syriac יתיר מן [20]).

Col. 9, *line* 12:

The printed transcription runs: הוי השצע בצע רע, whilst the MT. has (Hab. ii 9): הוי בצע בצע רע. The more probable reading הוי הבוצע can be easily traced in the photoprint of the Ms. [21]).

Col. 10, *line* 9:

"Oracle of Lies" for מטיף הכזב is rather impersonal. "Preacher of Lies" would be better. He is accused of havin g induced people— לבנות עיר שוו בדמים ולקום עדה בשקר [22]). A shortened hiph'il form ולקים, dependent as לבנות on התעה, seems preferable. Compare hiph'il forms with dropped ה in col. 9, line 11 and col. 11, line 15.

Col. 10, *line* 11:

בעבוד כבודה is presumably a misprint (misreading? [11])) and should be בעבור כבודה. The personal pronoun refers back to עיר or עדה. There should be a full stop at the end of the preceding line.— שוו, here as in the line before, does not carry the poss. pronoun of the 3. pers. sing. The consonantal ו is indicated by a double letter [23]).

Col. 12, *line* 1:

Brownlee dropped his first reading of יחתה, as a verb [24]), in favour of וחתה, as a noun [25]), "and terror of the blood of men". But though his second spelling is better, a verbal form is required here. I read וְחַתָּה from חתת, (comp. Is. vii 8; viii 9; xx 5; Jer.

---

[20]) *Hebrew-English Dictionary of the Old Testament*, 1906, p. 452.

[21]) *The Dead Sea Scrolls*, plate 59.—See Dupont-Sommer, *op. cit.*, p. 147.

[22]) Both Brownlee (BASOR, 112, p. 14) and Dupont-Sommer (*op. cit.*, p. 138, 147-148) failed to recognize this hiph'il form, which resulted in a queer conception of עדה as "a court" or "par témoigner", when it should be understood as "community". We have here a sentence based on two parallel half-lines: לבנות עיר שוו בדמים; ולקים עדה שקקר. A strict congruency is observed.

[23]) Brownlee and Dupont-Sommer apparently failed to recognize this.

[24]) BASOR, 112, p. 14.

[25]) BASOR, 114, p. 9.

xlviii 20), meaning: "you will be afraid because [26]) of the blood of men (which you spilt) and the violation of country, city and all that dwell therein." This idea is elaborated in lines 6-7, where the quotation מדמי קריה indicates that in our verse דמי governs two constructs.

Col. 12, *line* 9:

המה ערי יהודה אשר גזל הון אביונים ·· — BROWNLEE: "They are the cities of Judah which robbed the wealth of the poor." [27]) He had misunderstood the construction because a pers. pronoun, referring to ערי, is missing. The robber is the priest, the robbed the cities of Judah [28]).

Col. 12, *line* 15:

Again a case where it is possible to read either ד or ר. The line is fragmentary but easily restored with the aid of the MT. (Hab. ii 19). [29]) הוי ה[אומר לע]ץ הקיצה [עורי לאב]ן דומה, where BROWNLEE translates: "lofty stone" [30]), which makes no sense. MT. has דּוּמָם, which is intelligible but grammatically irregular, being either an adverb, where we would have expected an adjective, or a wrongly pointed adjective דּוֹמֵם, for דּוֹמֶמָה, after אֶבֶן. Our text apparently spelt the word [31]) דּוֹמָה, omitting a מ, for דּוֹמֶמָה. The translation should read: "Alas, woe unto him who says to (the) wood "Awaken"; "Arise" to a dumb stone".

---

[26]) For מן . . . מ in this sense, comp. GENESIUS' *Hebrew Grammar*, p. 383, 28th edit., 1948.

[27]) BASOR, 112, p. 15.

[28]) DUPONT-SOMMER's translation is correct (*op. cit.*, p. 139).

[29]) *The Dead Sea Scrolls*, plate 60.

[30]) BASOR, 112, p. 16.

[31]) DUPONT-SOMMER wants to read דומם, as in the MT (*op. cit.*, p. 151), maintaining that the bottom line of the final ם has disappeared in the lacuna. This is definitely not the case as a close investigation of the reproduction proves. The last letter in this word is a ה.

THE AGE OF THE SCROLLS [1])

BY

PAUL KAHLE
Oxford

1. THE DEPOSIT OF THE CAVE

SUKENIK attempts to show that the Cave was a kind of Geniza. He maintains that the fragmentary scroll of Isaiah was already in pieces and improper for the Divine Service when it was deposited in the Cave. But the condition under which the Cave was found at the time of the excavation hardly permits such conclusions. From the number of bases and covers of jars found in the Cave DE VAUX concludes that there must have been at least 50 jars in the Cave and he supposes that in these jars 150-200 scrolls may have been deposited. Of this great deposit only 7 scrolls have been found, besides a great mass of little fragments. In order to form an opinion of the original condition of the Cave we have to depend on the best preserved pieces, and we must suppose that all the fragments belonged originally to scrolls which were complete at the time of the deposit, enveloped in linen, impregnated with wax and asphalt and deposited into the covered jars. They could thus be preserved for a long period. This is quite different from a Geniza, into which, besides other things, only *fragments* of manuscripts were brought, not to be preserved there, but eventually to perish in it or to be destroyed.

Besides, a Geniza is either connected with a Synagogue or situated in the neighbourhood of one. No traces of a Synagogue appear to have been found near the Cave. I think the excavators are perfectly right in supposing that the Cave was a hiding place for a comparatively large library, that all the manuscripts were deposited there at nearly the same time, and that nothing was added afterwards.

---

[1]) Paper read at the Meeting of the British Society for Old Testament Study, Jan. 3, 1951.

This becomes especially clear when we compare the texts coming from the Cave with the fragments found in a Geniza, the Cairo Geniza, the best one known. The Cairo Geniza may have been installed in the 10th century, shortly after the Christian Church of St. Michael had been converted into a Synagogue. It contained, besides older material for which we are especially interested, even recent material, including fragments which may have been written or printed up to the 18th or 19th centuries. I have investigated with care the older Biblical fragments found in the Geniza. All these are written on parchment, and they all show vowel signs or at least traces of them, and the different types of these vowel signs enable us to give an approximate date to these Biblical fragments. There are such which must have been written in the 7th or even 6th centuries A.D. The oldest pieces of Jewish origin found in the Geniza are the Aquila Palimpsests written on parchment in the 5th century. Into the Geniza material was brought in the course of 8 or 9 centuries, whereas into the Cave the material was deposited at a particular time. The manuscripts deposited into the Cave had certainly not been written at one and the same period. That has been seen already by the first scholars who tried to date the manuscripts coming from the Cave. I have the impression that the interval of time between the date of the oldest and the latest manuscripts deposited there was greater than first assumed and that we have to reckon with an interval of several centuries.

On the other hand it is in my opinion certain that the latest manuscripts deposited in the Cave must be dated centuries before the oldest manuscripts coming from the Geniza, if only from a paleographical point of view. Further, the manuscripts of the Cave were written on leather and—a few—on papyrus. All the older fragments coming from the Geniza appear to have been written on parchment, the others on paper. Parchment was invented in about the 2nd century A.D. and came into general use in the 4th century. We should expect to find manuscripts or fragments of manuscripts written on parchment, if the deposit was made in the 4th century or later. But as far as I know no piece of parchment was found in the Cave. In the manuscripts of the Cave pronunciation of Hebrew is indicated by plene script and no trace of any vowel sign is to be found. Already the oldest Biblical fragments in the Geniza show vowel signs.

2. THE DATE OF THE DEPOSIT

But the date of the deposit cannot be fixed as early as the excavators of the Cave have done. They try to date the deposit in the Cave about 100 B.C., principally on the basis of the jars of which a very great mass of pieces was found in the Cave. These jars were Hellenistic pottery which, they maintain, can hardly have been fabricated after 100 B.C. It is further assumed that the great number of jars must have been made on order at about the time when the deposit was made. In his last article, DE VAUX dates the deposit in the time of Alexander Jannaeus, that is in the beginning of the first century B.C. This would mean that the latest of the manuscripts must have been written about 100 B.C., and allowing for an interval of two or three centuries between the oldest and the latest manuscripts of the Cave, we would have to date the oldest ones in the 3rd century B.C. or earlier.

This kind of dating appears to be impossible. There were found in the Cave items which clearly point to the fact that the deposit in the Cave must have been made much later. I shall mention here only two points which are, I believe, decisive.

Firstly: Among the material coming from the Cave there are fragments on papyrus of which some are inscribed, as HARDING reports, on both sides. Such fragments must be regarded as parts of *codices*, not of *scrolls*. It is well known that codices did not appear in the East before the 1st or 2nd centuries A.D. It is of course possible that these fragments are parts of scrolls which had been used for a second time, but this is extremely unlikely. Only the publication of both sides of the fragments will bring certainty in this matter.

Secondly: In the second half of the scroll of Isaiah the copyist—perhaps more than one—has often omitted small portions of the text. These missing parts were supplied between the lines or on the margins, usually in the same kind of script which we generally find in the scroll, and in a type of text which is similar to it. But in Column 28, the first column which shows the more developed plene script, the text of Isaiah xxxiv 17-xxxv 1, two complete lines, is added by a quite different hand, which uses, for instance, a final *Pe* which does not occur in the whole scroll of Isaiah, and in a form of text which is in complete agreement with our Masoretic text. This addition cannot have been made before our Masoretic text was in existence, i.e. before the 2nd century A.D., when also a quite different type of

handwriting was employed. The scroll of Isaiah with this addition can hardly have been deposited in the Cave before the 3rd century A.D.

These two items as well as others show clearly that the deposit cannot be dated in about 100 B.C., it was probably made in the 3rd or 4th century A.D. Now there is a small ancient site called Khirbet Qumrān, situated at a distance of 1 km south of the Cave. The excavators first believed that the site might have some connection with the Cave. But a trial excavation showed that the site was from the 3rd or 4th century A.D., much later than the deposit which they attributed to about 100 B.C. So HARDING suggested the site might be the ruin of a small Roman fortress. When discussing the pieces of Roman pottery which had been found in the Cave, HARDING finds it of interest that this pottery is of the same period as the ancient site of Khirbet Qumrān. From what I have said, it seems very probable that the deposit in the Cave was made at the time when the site was in existence and it is likely that the site was in some way connected with the deposit in the Cave and is not the ruin of a Roman fortress. It may well be that an excavation of the site may throw some light on the deposit of the Cave.

As for the jars: I do not think it is necessary to assume with DE VAUX that these jars were made on order at the time of the deposit. Even supposing that they are Hellenistic jars, it is nevertheless quite possible that they may have been used for some time or even centuries as receptacles for scrolls. It is well known that libraries in ancient times made use of such jars for storing their manuscripts, and the jars found in the Cave may have been such library jars. As for the third century cooking pot, the most plausible explanation of its presence in the Cave seems to be that it was used to heat the asphalt and wax for the preservation of the scrolls.

3. THE FIRST SCROLL OF ISAIAH

We have to reckon that some of the manuscripts were already several centuries old, when they were deposited in the Cave. Such an old manuscript was—besides the scroll in ancient Hebrew script to which the Leviticus fragments belonged—in the first instance the scroll of Isaiah. That this manuscript is older than the other manuscripts in square script coming from the Cave we can see already from the fact that the square script in it is still in the state of

evolution. This we can see from the use of final letters. Neither the old Hebrew script nor the Aramaic script which was in use during the Persian epoch know of special final letters. But such final letters were developed in the local alphabets which are derived from the Aramaic script of the Persian time. We know very little of this development. During the time of Alexander and the Seleukides, Greek was so preponderant that only very few specimens in Aramaic script from the 4th and 3rd centuries are preserved. From the beginning of the 2nd century B.C. we have again documents. Now the different local alphabets as the Nabatean, the Palmyrene, the Estrangelo, the Hebrew square script, begin to be developed and in them special final letters are introduced, but in the different scripts in quite different ways. It is now of interest that in the Palmyrene alphabet which is, as LIDZBARSKI has shown, the nearest to the Hebrew square script, only *one* final letter is used, the *Nun*. *Nun* is the only final letter which is regularly used in the Scroll of Isaiah. Very seldom we find in the scroll a final *Kaf*, more often a final *Mim*. But an ordinary *Mim* occurs in the scroll as often as a final *Mim* at the end of a word. Never we find in the scroll a final *Pe* or *Sade*. Quite similar is the use of final letters in the scroll of the so-called Sectarian Document. Already this shows that these two manuscripts must be considerably older than the other manuscripts in square script found in the Cave, in all of which the five final letters are used in the same way as in our Hebrew Bible.

Another indication for the date of the manuscript is to be seen in the plene script. The most elaborate form of plene script is to be found in the Scroll of Isaiah, here especially developed as I have mentioned, in the second half of the scroll. This plene script cannot be regarded as original in Hebrew manuscripts. It has been proved that the men who, in the 3rd and 2nd centuries B.C., translated the Hebrew Bible into Greek, used manuscripts on which very little plene script, or no plene script at all, was to be found. Plene script must be regarded as a help for people who have difficulties in reading an unvocalised Hebrew text, and it must have been introduced at a time when many Jews had to use the Hebrew language who had not been accustomed to this before. This time was, I think, that following the Maccabean period. We must suppose that in the time of the Hasmonean national kingdom many Jews were anxious to learn Hebrew of which they had known nothing or very little before, and that the elaborate plene script was introduced as a help for these

people. We find similar conditions in the newly founded State of Israel, when we look at papers or periodicals printed in Israel to-day. There is, of course, one difference. 2000 years ago they had to introduce plene script also into the text of the Bible, whereas to-day we have vocalised Bible texts.

This method of plene script must have continued during the following centuries until the end of the Jewish State in 70 A.D., although not as elaborate as we find it in the scroll of Isaiah. When in the time of Jewish reorganisation the official Hebrew text was established, the plene script was eliminated in principle. This was certainly done in accordance with ancient Hebrew manuscripts which they had at their disposal, and it is quite possible that the Leviticus fragments in ancient Hebrew script found in the Cave were remnants of such an old text. The elimination of the plene script was the first result of the newly established Hebrew text. This is well illustrated by the fragmentary scroll of Isaiah. The many various readings in this manuscript show that the manuscript goes back to an old vulgar text. But the plene script has been eliminated, and in this we have, I think, to see the influence of the newly established text of the Bible. The scroll can hardly have been written before the second century A.D. The same must be said of the little fragment of Deuteronomy published by HARDING which shows the interesting variant in Dt. xxxi 1 which is in agreement with the Septuagint. Except for this variant reading the text is in agreement with our Masoretic text. This sort of text continued for centuries until the Masoretic correctors eliminated such various readings from the Biblical text. I may compare an analogy in early Vulgate manuscripts of the New Testament, where we commonly find old Latin readings for a long time.

Besides the Scroll of Isaiah, the Commentary on Habakkuk is the only text from the Cave of which the complete text has been made available. Professor DUPONT-SOMMER has found in the commentary on Hab. ii 15 a reference to the capture of Jerusalem by Pompey which took place on the Day of Atonement 63 B.C., and he presumes that the commentary was composed in about 41 B.C. [1]). What he has to say on the date of the commentary seems to me very convincing, and excellently illustrates a particular period of Roman rule in the East. The manuscript found in the Cave is obviously not the original of the

[1]) A. DUPONT-SOMMER, *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*, Paris 1950, pp. 5 ff.

Commentary, but a later copy of the text. As the biblical text of Hab. i and ii has not been influenced in any way by the official text of the Bible, and the whole manuscript shows plene script, the copy may well have been made before 70 A.D., perhaps at the beginning of our Era.

4. THE DISCOVERY OF THE CAVE IN THE 8TH CENTURY

For the date attributed by DUPONT-SOMMER to the Teacher of Justice who plays a prominent rôle in the commentary of Habakkuk and other non-biblical texts found in the Cave, there exits an interesting confirmation in an Arabic text.

We know from the Syriac letter of Patriarch Timotheus [1]) that shortly before 800 A.D. a great deposit of Hebrew manuscripts was discovered in a cave near Jericho. Timotheus reports that the Jews in Jerusalem were notified. They came to the Cave, took out the manuscripts and studied them carefully. He tells us that these manuscripts contained books of the Old Testament and other books in Hebrew script. He himself is interested in Old Testament quotations in the New Testament, and he tries to get some information about these problems. But we hear from another side that the books deposited in the Cave became of great importance.

In his last article (Rev. Bibl., July 1950) DE VAUX refers to al-Ḳirḳisânî's book *al-anwâr wal-marâkib*, of which the first part was published by HARKAVY in 1894, the complete text recently in America [2]). Al-Ḳirḳisânî was an important Karaite author of the first half of the 10th century. When discussing the sects of the Jews he, mentions, after the Pharisees and the Sadducees and before the Christians, a sect with the name *al-Maghârîya*, a name which could be translated by 'The Cave people', and he points out that the name was given to the sect because its books have been found in a cave (*maghâr*). He does not mention the ancient name of the sect, but it is very likely that we have to understand under the Maghârîya the Essenes, mentioned, for instance, by Josephus as the third Jewish sect after the Pharisees and the Sadducees.

Al-Ḳirḳisânî tells us that the most important of the books found in the Cave was that of the Alexandrian (al-Iskandarânî). Already

---

[1]) O. EISSFELDT, Th. L. Z. 1949, 10, col. 597-600.

[2]) *Yaʿqub al-Qirqisânî, Kitâb al-Anwâr wal-Marâqib*, ed. LEON NEMOY, New York, 1939-1943. Cf. LEON NEMOY, al-Qirqisânî's account of the Jewish Sects and Christianity, HVCA VII 1930.

HARKAVY suggested that the Alexandrian was Philo, and POZNANSKI, in a very learned article published in 1905 [1]), to which DE VAUX refers, came to the same result. We know that in two of his books Philo gives an enthusiastic description of the Essenes. It is only natural therefore that a library of the Essenes should have contained copies of his books.

Al-Ḳirḳisânî refers to Benjamin an-Nihâwendî, a very prominent Persian Karaite Jew who flourished at the beginning of the 9th century A.D. There can be no doubt that Benjamin of Mihâwend depended on Philo. He propounded the Logos doctrine and introduced the allegorical interpretation of the Scriptures, both characteristics of Philo. For POZNANSKI it was only a problem how Benjamin of Nihâwend could have come to be acquainted with Philo in the 9th century. He suggested that he might have seen a Syriac translation of a book of Philo. But of the existence of such a translation we know nothing.

I think we must conclude that Benjamin of Nihâwend, the Persian Karaite, must have come in contact with books of the Maghârîya which had been discovered in the Cave near Jericho shortly before, and that these manuscripts enabled a prominent Karaite author like Benjamin of Nihâwend to set up Karaite theology and philosophy on quite a new basis so that he became generally regarded to be the second founder of the Karaites.

We must suppose that the Jews primarily interested in these books were the Karaites. At any rate, none of the Rabbanite authors appears to mention anything of these books found in the Cave. But we have some interesting reports of Islamic authors concerning the Maghârîya whose books had been discovered in the Cave. The famous al-Bêrûnî (d. 1048) discusses in his Chronology of Ancient Nations [2]) the Calendar of the Maghârîya, and this was, as DE VAUX has shown, in agreement with the reckoning of the Book of Jubilees of which a Hebrew fragment was discovered in the Cave. Al-Bêrûnî's source was a manual on the History of Religions, composed by Abu 'Îsâ al-Warrâḳ, an Islamic author of the 9th century [3]). The book is not preserved, but it must have been one of the sources for the detailed

---

[1]) S. POZNANSKI Philon dans l'ancienne littérature judéo-arabe, in Rev. d. Études Juives, 1905, pp. 10-31.

[2]) *Chronologie Orientalischer Völker von Albêrûn*, herausgegeben von EDUARD SACHAU, Leipzig 1878, p. 284. In the text *al-maghâriba* instead of *al-maghârîya* is printed.

[3]) Abû 'Isâ Muḥammed b. Hârûn al-Warrâḳ, d. A. H. 909. See BROCKELMANN, Supplement I 341, MASSIGNON Encyclopaedy of Islam IV 1218.

report on the Maghârîya given by ash-Ṣhahrastânî[1]) (d. 1153), which seems to be of real interest. He mentions inter alia, that he had heard that Arius, the Christian theologian who died in A.D. 336, had been influenced in his teaching on God and the Messiah by members of the same sect which, he reports, was flourishing 400 years before Arius. It is certainly remarkable that this is approximately the time in which DUPONT-SOMMER dates the Teacher of Justice.

These problems will have to be studied seriously. But I think we can already draw some conclusions. We know that a close connection exists between the Zadokite fragment, now commonly called Damascus text, which was discovered by SCHECHTER in the Cairo Geniza, and some of the texts recently found in the Cave. In his last article[2]) DE VAUX has referred to the fact that in the 'Sectarian Document', of which the first column has recently come to the Rockefeller Museum in Jerusalem, the members of the Community were ordered to be instructed from the time of their youth in the *Sefer ha-Hagu*, a book which must have been very well known in the Community, but which is mentioned nowhere else except in the Zadokite Fragment where it occurs two or probably even three times. I think that we will have to consider the fragments of the Zadokite work to be copies of one of the scrolls which were taken out of the Cave in about 800 A.D. It had been pointed out that some connection exists between the Zadokite fragment and Karaite teaching, and it has been concluded that this text might have been composed under Karaite influence and was of a very late date[3]). Now we see that it was the old Zadokite fragment and similar works which influenced Karaism after they had been brought out from the Cave. The old scroll from the Cave was carefully copied. The chief manuscript of which fragments are preserved in the Cairo Geniza is beautifully written on parchment in what appears to be a Karaite handwriting of the 9th or 10th century A.D.

It is very likely that the Hebrew text of Ecclesiasticus (Ben Sira) of which great parts were discovered in the Cairo Geniza also came from the Cave. We know that Jerome possessed a copy of the Hebrew text, but did not translate it. There are a number of quotations in the Talmud and other Rabbinic texts, but they are not at all exact and

---

[1]) *Kitab al-Milal wan Niḥal* ed. W. CURETON, London 1846, I 169. Übersetzung von Th. HAARBRÜCKER, Halle 1850, I 256f.
[2]) Revue Biblique LVII 1950, p. 427.
[3]) See e.g. W. BOUSSET in Theol. Rundschau XVIII 1915, 51-58.

may have been derived from florilegia containing sentences of the book. One of such florilegia seems to have been the basis of Sanhedrin 100 b of the Babylonian Talmud, fragments of another, in a much more correct form, has been found in Ms. C of the Cairo Geniza. Of a quite different nature are the quotations given by Sa'adya in his Sefer ha-Galuy. Sa'adya possessed a copy of the Hebrew text, and his quotations are perfectly correct. It is not likely that manuscripts of the Hebrew Ecclesiasticus were available in the time of Talmud and Midrash [1]).

Now in the Cairo Geniza fragments of not less than three manuscripts of the book have been found which must have been written between the 9th and the 11th or 12th centuries. These manuscripts were not copied from each other, they contain various readings, and such kinds of readings which existed already in ancient times. We know that one text was the basis of the Greek translation, another text was translated into Syriac. We find both types of texts represented in the Cairo Geniza. The person who copied manuscript B, the first of which parts were discovered, must be regarded as a real scholar. He carefully collected the various readings on the margins of his copy. Some remarks in Persian found on the margins of some of the leaves show that this work of textual criticism must have been done by a Persian Jew. We have already seen that a prominent Persian Karaite, Benjamin of Nihâwend, had at his disposal books which had been brought out from the Cave near Jericho. He will not have been the only Persian Karaite who was interested in the books brought out from the Cave.

We may ask how it is to be explained that several copies of the Hebrew Ecclesiasticus should have been deposited in the Cave near Jericho. It is more than 70 years ago that J. Reifmann pointed out that the Essenes had a special regard for the book of Ecclesiasticus and he tried to show that Ben Sira belonged himself to the Community of the Essenes. Whether that is true or not cannot be decided here. But there is, I believe, no difficulty in assuming if in a Cave among the remnants of which, consisting of 7 scrolls, two scrolls of Isaiah were found, that among the 150-200 scrolls originally deposited in the cave there were 3 or more scrolls with the text of Ben Sira.

Nearly no trace of the book is to be found in later times. It suffices

[1]) See Cowley and Neubauer *The original Hebrew of a portion of Ecclesiasticv* Oxford 1897.

to quote here what COWLEY and NEUBAUER have stated in their edition of the Oxford fragments: "There is no direct trace of the existence of the Hebrew Sirach in Spain, Provence, or among the Rabbis of France, the Rhineland, and Germany; Rashi, the authors of the glosses of the Talmud, and even Maimonides did not possess the book, and later Rabbis who mention sentences from it most probably quoted second-hand from older authorities". These conditions can best be explained if we suppose that the book originated from circles which were not regarded as orthodox in later times.

There is still another thing. We have to remember that the Karaites had a special interest for the text of the Bible [1]). It was just in the 9th century that the Karaites were engaged in developing the exact vocalisation and fixing the Tiberian and Babylonian Bibletext. It may well be that among the texts of the Bible there were such with a developed plene script similar to that which we find in the first scroll of Isaiah and they may have influenced the work of the Masoretes, for instance in fixing the pronunciation of the Suffix of the 2. pers. sing. as *eka* instead of *ak* which we find usually in premasoretic texts.

I think I have been able to show that there are points which help us in dating the manuscripts from the Cave and in understanding the whole conditions under which the deposit in the Cave was made. We have here a considerable deposit, probably made in the third century A.D. It appears to have been the library of a certain community and there are good reasons for identifying it with the Essenes. In the 8th century the cave was accidentally discovered, under similar circumstances to those of 1947, and the majority of the manuscripts were removed. That is the reason why only the last remnants of an originally big deposit have been found in 1947. We can see from contemporary evidence that the contents of the manuscripts had a considerable influence on the Karaite movement in the 9th century. At last we begin to understand how it was possible for texts like the Zadokite fragment and the Hebrew text of Ben Sira to have been found in the Cairo Geniza. The survival of such texts in the time of Mishna and Talmud has been a great problem, and we are undoubtedly right in assuming that these texts of the Geniza were copies of manuscripts found in the Cave near Jericho in the 8th century [2]).

---

[1]) See the present writer's *The Cairo Geniza* London 1947, pp. 55ff.

[2]) I may here refer to my book *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Franz Delitzsch - Vorlesungen, Stuttgart 1951. — I have discussed the problems dealt with here with my son, Dr PAUL ERIC KAHLE. He has made some valuable suggestions.

NOTES ON AN OXYRHYNCHUS PAPYRUS IN HEBREW

Brit. Mus. Or. 9180 A

BY

P. A. H. DE BOER

Leiden

In his Arthur Davis Memorial lecture of 1922, published under the title *The Status of the Jews in Egypt* [1]), W. M. Flinders Petrie referred to his discovery of Hebrew papyri in square letters and of an early date. The papyri come from an untouched mound that was finally closed, according to Petrie, in the days of Severus, thus before 211 C. E. They have been examined by Hirschfeld, whose report appeared in *The Jewish Guardian* [2]). At present they are in the British Museum, described by J. Leveen in the Catalogue as follows [3]):

Or. 9180. Five papyri in Hebrew, Aramaic, and Greek, from Oxyrhynchus, acquired through Professor Sir Flinders Petrie, viz.:

A. A fragment of a religious composition in Hebrew. 2½ by 5½ inches.

B. A similar fragment in Hebrew. 1½ by 2 inches.

C. Part of a list or dictionary of words of foreign origin (mainly Greek and Latin) used in Hebrew and Aramaic, with colophon giving the name of the scribe, Saul, son of Eleazar. 4½ by 6 inches.

D. A fragment containing the latter part of a Greek contract written in a hand of the fourth century A.D.; underneath this, and written at right angels to it, are traces of seven-

---

[1]) London 1922, with a photogravure of fragment A.

[2]) 1922, June 9.

[3]) Catalogue of the Hebrew and Samaritan MSS in the British Museum, Part IV, 1935.

teen lines of a Hebrew text, apparently religious in nature, with two more lines on the reverse page. 6½ by 5⅝ inches.

E. A fragment similar to nos A and B, in Hebrew. 3½ by 3½ inches.

HIRSCHFELD's transliteration and translation are reprinted in H. LOEWE's instructive article *The Petrie-Hirschfeld Papyri*, published in 1923 [1]).

HIRSCHFELD sees in fragments A and E—the latter is in his numbering C—the oldest known *piyyuṭim*. He says: 'No sentence is large enough to reveal any of the features of biblical poetry, whilst later forms did not, at that time, exist, and the absence of any trace of them in the fragment is another indication of its great age. The broken character of the fragments, and the faded appearance of many letters make a coherent translation impossible, and it only remains to take each line singly.'

HIRSCHFELD has drawn some deductions for dating of the papyri from a comparison with the Nash papyrus and the Bene Hezir inscription. He agrees with COOK's date of the Nash papyrus [2]) and indicates the nearly Palmyrene shape of the hook-shaped *waw*, the *bet*, *gimel*, *qof* and *taw*. The size of the letters too, being about a quarter of an inch, is a sign of great age. The freedom in spelling by the addition of occasional vowel letters he explains with the liturgical character.

Fragment A is, according to HIRSCHFELD, a dirge *piyyuṭ* on the destruction of Jerusalem by the Romans. LOEWE, substantiating the *piyyuṭ*-character of the papyrus in summing up essential characteristics of this kind of poetry—indebtedness to the Bible, use of rare and cryptic words, cumulation of citations without a continuous sense—, does not agree with HIRSCHFELD's suggestion that our fragment will be a *piyyuṭ* to a fast. On the contrary he states citations from Pentecostal texts, referring to studies of BÜCHLER [3]) and THACKERAY [4]), Ps. lxviii, Deut. xxxiii, Habakkuk, lines 5-7,9 and 12.

Starting from PETRIE's assertion that the papyri came from an untouched mound that was finally closed in the days of Severus, and subscribing HIRSCHFELD's palaeographical arguments, LOEWE dates

---

[1]) J. Th. St. XXIV, 1923, pp. 127/8.

[2]) S. A. COOK in Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeology, 1903.

[3]) A. BÜCHLER in J.Q.R., V and VI, 1893 and 1894.

[4]) H. St. J. THACKERAY *The Septuagint and Jewish Worship, a study in origins*, The Schweich Lectures of 1920, London 1921, pp. 40-60 (Second edition 1923).

our fragment in the beginning of the third century C. E. The origin of the *piyyuṭim* is usually placed some centuries later. Jewish history in Egypt, however, is one long list of gaps and disappearances, as well as of unexpected reappearances. LOEWE recalls the fact that Ecclesiasticus could disappear and be recovered. It is not strange, he writes, to find a similar fate overtaking the poems of a humble hymnwriter of an obscure synagogue [1]).

HIRSCHFELD and LOEWE both ground their investigation on an arrangement of the pieces of the broken papyrus as represented in PETRIE's booklet, *The Status of the Jews in Egypt*. The pieces of our fragment have been re-arranged by D. BARNETT, according to the grain of the papyrus [2]). The text on the reverse demonstrates the correctness of this re-arrangement. Only about the small slip, on the left at the top, I am not quite sure as the reverse has traces of three letters upside down [3]). A new examination of the original text enables us to correct some of HIRSCHFELD's and MODONA's readings [4]). Recalling attention to these papyri may be useful to the orthographical and palaeographical examination of the Dead Sea Scrolls, esp. with regard to the letters *qof*, final *mem* and *nun*.

My reading of the observe follows here:

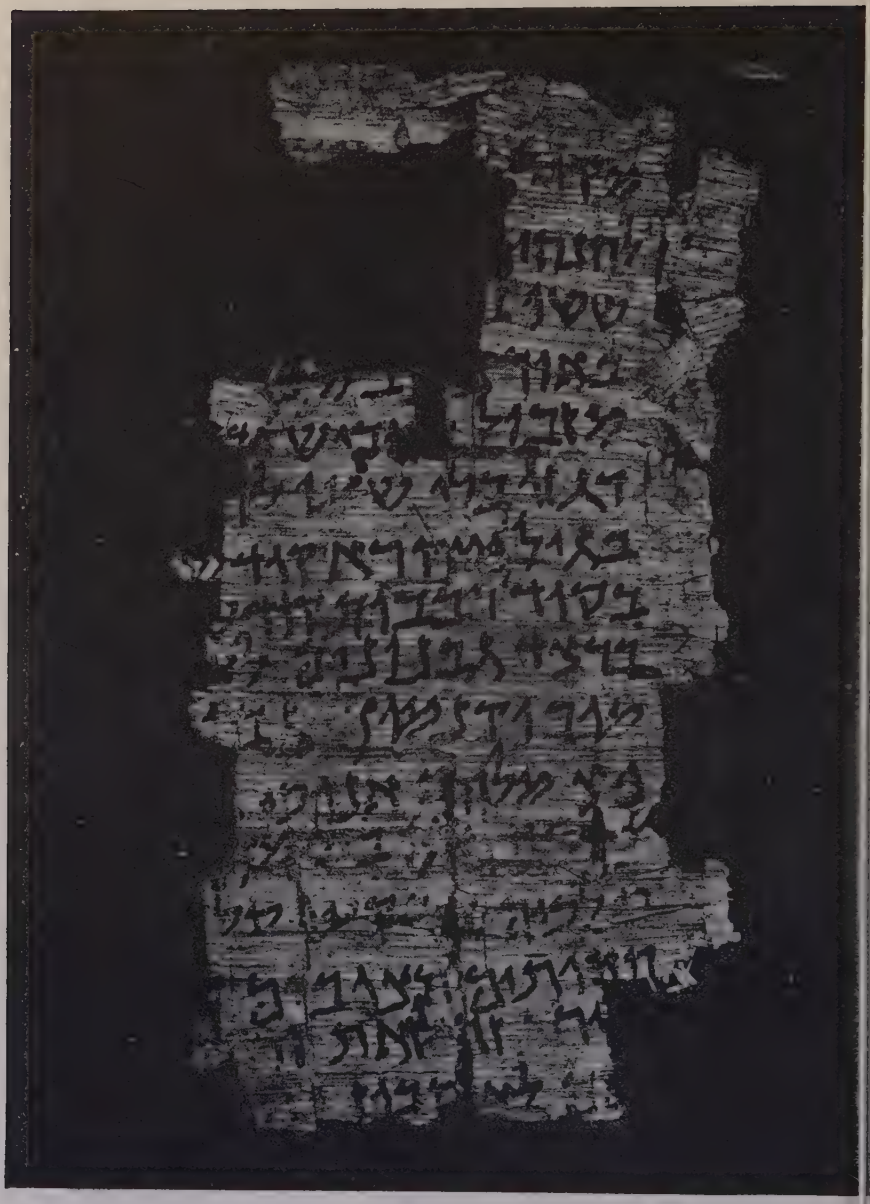
line 1	מקו[ל מ(?)] . . .
l. 2	להנחיל . . .
l. 3	ששו ב . . .
l. 4	באור [צ?] . . במ . . .
l. 5	מזבול ?[הו]ריש [י]ד
l. 6	רגזו בלי שעו לך
l. 7	בגיל ומקרא קודש
l. 8	בסוד רבבות קודש
l. 9	ברצד גבנונים לע . .
l. 10	מור וקנמון גבו[ר]
l. 11	פץ מלח[ץ] אנוכי . . .
l. 12	. . . . . ב . . . עץ

[1]) *a.c.* p. 138.

[2]) See J. LEVEEN in The Jewish Guardian, 1923, and A. N. MODONA in Aegyptus, 1923 pp. 125-131.

[3]) Compare the photographs, pp. 52 and 54. The sharp line across the photograph of the reverse is caused by a crack in the glass. The papyri are preserved between two glassplates and their delicate condition does not allow of handling without the glass. Published by courtesy of the Direction of the British Museum.

[4]) Comp. too LEVEEN's and THACKERAY's readings in The Jewish Guardian, 1923.



Oxyrhynchus papyrus, Brit. Mus. Or. 9180 A, obverse.

line 13 מלכים [התב]קעו סל[עים]
l. 14 חרותים חצובים . . .
l. 15 [זכ]ור זר לזאת הז . . . .
l. 16 [ו]אם לא תבח . . .

line 1. There is a scarcely visible top of the letter *lamed*, fitting to the tail of this letter, the fourth of the first word. *miqqol* may be the first word of Judg. v 11: 'Far from the noise (of archers, in the places of drawing water)', Rev. Vers. *in margine* 'Because of the voice (of the archers . . . .)'. NYBERG reads in Judg. v 11: 'Welch ein Schall von Trompetern — lege מחצצרים, vgl. LXX — zwischen Schöpferinnen, wo sie die Siegestaten Jahwes verkünden!', *miqqol* instead of *mi qol*, *mi* as particle of exclamation [1]). The slight trace of the first letter of the second word can be the top of a *mem*. Jer. viii 1 can be meant as well: 'at the sound of the neighing, or: crying, of his strong ones the whole land trembleth'. Both possible quotations use rare expressions, both allude to a theophany.

line 2. *lamed* is probably the last letter of the word. להנחיל occurs in Is. xlix 8 'to make inherit the desolate heritages'. And in Prov. viii 21: 'That I may cause those that love me to inherit substance'. A rare form.

line 3. The verb שיש occurs parallel with גיל and other verbs expressing gladness. The 3d pers. plur. occurs only in Thren. i 21 without ב.

line 4. The first letter of the second word seems to be a *ṣade*. The first word occurs in several passages in the Bible.

line 5. The first word occurs twice, in Is. lxiii 15 and Ps xlix 15, without the *waw*. Further without the preposition in 1 Ki. vii 13, 2 Chron. vi 2 and Hab. iii 11. Hab. reads זבלה. The end of the following word is ריש which leads to a Hifᶜil of *yrš*. The form הוריש can be read but a little stroke remains unexplained. Of the last word of the line only a *dalet* is visible.

line 6. It is uncertain whether לך is the last word of the line. רגז occurs in Hab. iii 7 and 16, etc., also in 2 Sam. xxii 8. In David's song געש is also used.

line 7. *miqra' qodeš* means 'proclaiming of a holy time', hence 'reading of the Bible'.

line 8. 'In the council of the myriads of holiness' is an allusion to Deut. xxxiii 2, meaning the council of the *bene 'el(oh)im* in heaven.

lines 9 *and* 10. Ps lxviii 17 reads a 3d pers. plur. imperf. of the Piᶜel,

[1]) In Arch. f. Rel. Wiss. xxxv, 1938.

our fragment uses the infin. with ל, 'lie in wait for'. I think that our fragment gives an answer to the question of Ps lxviii 17: 'What are you waiting for, ye high mountains?'. The writer of the papyrus answers — line 9 and line 10 —: 'In waiting for (the burnt-offerings — *ʿolot*—), myrrh and cinnamon the high mountains are'. After *wqnmon* there is more space than between the words of one sentence. Therefore I suggest that with the following word a new sentence starts. Only the letters *gbw* are visible. I add a *r*, reading *gibbor*, a hero.

line 11. Loewe has already called attention to Ps lxviii 2 and Hab. iii 6 and 14. Ezek. xxxiv 5 knows the verb with *min*, 'to be scattered because'. Hirschfeld's addition of a *ṣade* to the second word will be right. 'A hero(?) is scattered because of oppression, (but) I . . . .'.

line 12. This line is illegible except some letters.

line 13. After the first word there is room for one or two letters. The next word is a 3d pers. plur. of the verb בקע 'to cleave', or רקע 'to beat'. I prefer *bqʿ*, because of my reading *sl*(*'im*), rocks. To cleave rocks is a well-known expression in the Bible, although *ṣur* is used instead of *selaʿ*. Comp. Judg. xv 19, Is. xlviii 21, Ps lxxviii 15, with *ḥar* Zek. xiv 4. Comp. too Hab. iii 9.

line 14. The two part. pass. *qal*, 'engraved' and 'hewn', refer to the rocks of the preceding line. The first participle occurs once, in sing., Ex. xxxii 16, comp. Ben Sira xlv 11. The second participle occurs twice, Deut. vi 11 and Neh. ix 25, both in plur., 'cisterns hewn out'. The writer of our fragment seems to allude to a theophany on the rocks. The mountains bear the traces of God's powerful descent.

line 15. The first word can be זכור, written *plene*. *zar* means a stranger or a layman. The writer advises him to give attention to 'these things', probably the mighty deeds of God, shown in his descent from heaven. The other words of the line are illegible.

line 16. Before אם there is room for a *waw*. If the last word of the preceding line was אב one could suggest the reading: 'father and mother thou shalt not despise'. It is more probable, in my opinion, to read: '(and) if you do not despise . . . .'.

The following translation is naturally only tentative.

l. 1 Because of the voice of . . . . .
l. 2 to make inherit . . .
l. 3 they rejoice in . . .
l. 4 in the light of . . .
l. 5 out of (his) Residence he drives out . . . *or* he causes to inherit . . .



Oxyrhynchus papyrus, Brit. Mus. Or. 9180 A, reverse.

l. 6 they are agitated, they do not mind for Thee
l. 7 with gladness and proclaiming of holy days
l. 8 in the council of the myriads of holiness
l. 9 high mountains in waiting for (the burnt-offerings),
l. 10 myrrh and cinnamon. A hero (?)
l. 11 is scattered because of oppression, (but) I ....
l. 12 .....
l. 13 kings ... rocks (?) are cleft (?),
l. 14 engraved, hewn
l. 15 (mi)nd you stranger, *or* layman, these things ...
l. 16 (and) if you do not despise ...

The writer of our fragment prefers ideas and expressions out of poetical parts of the Bible, Deut. xxxiii, 2 Sam. xxii, Hab. iii, Psalms etc. He does not quote the exact texts but uses rare and often cryptic words, as it were a demonstration or an exercise in difficult Bible-passages. Several words contain an allusion to a theophany.

The reverse of the papyrus [1]) is written as usual along the grain of the back. Four lines are partially visible and there are slight traces of letters of a fifth line.

On the reverse I can read only:

l. 1 ·בע ·· שבעה שמרינו ····· ק·
l. 2 אומן באגמ[ון] · פ(?)יר(?) ···
l. 3 [מ]שאון וצרו ··
l. 4 אב ואם בשמ ····· ש(?) ·· דע·

line 1. The reading שבעה, 'seven', seems to me certain. The reading of the next word, שמרינו, however, is uncertain. The spelling without a *waw* is identical with the spelling of the placename Samaria [2]) but unusual for 'guard'. Comp. e.g. b. Sebu'ot 49b: שבועת שומרין 'the oath of the guards', see Ex. xxii 10.

line 2. אומן is a post-biblical word, meaning 'skilled, artist, artisan'. Comp. אמן, Cant. vii 2; אמון, Jer. lii 15 and Prov. viii 30; המון, 2 Kings xxv 11; Accadian *ummanu* 'the one who gives instructions' [3]).

אגמון cane, reed; comp. אגם, reedland, on the border of the Nile.

line 3. There are two slight traces of a *mem praeformans*. משאון occurs once in the Bible, Prov. xxvi 26, meaning 'guile'.

---

[1]) For the first time examined by Modona, *a.c.*

[2]) See A. Cowley, *Aramaic papyri of the fifth century*, Oxford 1923, No. 30, line 29, p. 113.

[3]) See Sidney Smith in Bull. Sch. Or. a. Afr. Stud., London 1945.

line 4. The combination 'father and mother' occurs twice in the Bible, Ezek. xxii 7 and Est. ii 7. Neither passage has any obvious relation to our text.

The sense of these lines eludes me. I assume a predilection for rare words as in the text of the obverse. On the other hand these lines differ from the obverse in using non-biblical words and perhaps an Aramaic form. The shape of the letters can hardly indicate another hand, but the writing is less polished.

HIRSCHFELD and LOEWE broke new ground. Their results are impressive. But their conclusions with regard to the character and date [1]) of our fragment lack evidence. In my opinion there is too little material to settle the questions raised. Too many lines are illegible, even beyond reconstruction. And arguments based on script only can be deceptive. GORDON reminds us, and with good reason, that 'chronology is not the only factor: locality and the preferences of schools and individual scribes also come into the picture' [2]).

---

[1]) Dr. S. A. BIRNBAUM writes me that he has discussed our fragment in his forthcoming book on Hebrew palaeography. The result of his examination is the fourth century. External evidence does not require a date under Severus. The mound was not closed at his time, there are much younger documents among those discovered. One of the Jewish papyri contains Greek writing in a fourth century hand, and the Greek text is prior to the Hebrew.—Letter of January 1, 1951.

[2]) C. H. GORDON in J.N.E.S., VIII, 1949, p. 109, note.

SHORT NOTES

THE WEEPING OF JACOB, HOS. XII 5A

In his *Studien zum Hoseabuche* (1935, pp. 94f.) NYBERG proposes a translation of Hos. xii 5a, "und das Numen, der Engel kämpfte und siegte. Er (Jacob) weinte und flehte um Erbarmen."

The weak point is here the unparalleled "the Numen, the Angel", and the assumption that Jacob's weeping is a sign of defeat. DE BOER [1]), who has given an interpretation of the passage, which is very similar to that of NYBERG, and which I think is right, gives another understanding of the weeping, to which I think I can add some supplementary considerations. Jacob's behaviour is only described by words which mean the same as his prayer Gen. xxxii 27b. This can be illustrated from Deut. ix 9-x 11. Moses fasts and prays as preparation for the reception of the Law, and later to redeem Israel and Aharon from the anger of God. Moses here conquers God by his mighty fasting and praying, which is necessary for a meeting of God and man. God offers him the status of a Patriarch to create a new people instead of apostate Israel. His words ix 14 resemble Gen. xxxii 27a. But Moses now turns his back on God and refuses to carry out the plan. He crushes the tablets of the Law and like Jeremiah (xv 18, xx 9) refuses to be God's prophet. The weeping of Jacob is parallel to the fast of Moses. Jacob uses all the usual ways of imploring God for blessing and conquers. Hosea condemns him, but relates that he acted so.

When this understanding of Jacob's weeping is right, then it is not natural to take "the Numen, the Angel" as the subject of the first clause of the verse. It is not necessary to introduce an unparalleled reading, altering the preposition *'l*. NYBERG dismisses all the readings of the versions as corrections of the MT. But he has overlooked that the LXX gives different prepositions, in v. 4: *pròs*, in v. 5: *metà*. This indicates that the LXX had the same prepositions as the MT, but in inverted order. And in Gen. xxxii the verb *srh*

---

[1]) *Genesis* xxxii 23-33, *some remarks on Composition and Character of the Story*, Nederlandsch Theologisch Tijdschrift, 1947, pp. 161 ff.

is connected with a third preposition, *'im*. Accordingly, the verb could be used with different prepositions, and so it is possible that Hosea may have varied his expression in the two sentences, and we need not introduce an unparalleled expression as a new subject of v. 5a. The subject is Jacob through the whole passage. The prophet's version of the story is the same as in Gen. xxxii. And the MT and the LXX are in complete agreement with one another concerning the understanding of vv. 4b-5a.

Copenhagen. AAGE BENTZEN

ZABAL (GEN. XXX 20)

Die Deutung des Stammes *zabal*, der zur Erklärung des Namens Zebulon verwendet wird, bereitet der Interpretation grosse Schwierigkeiten. Gewöhnlich übersetzt man dieses Verbum — so bereits Targum Unqelos — mit „wohnen" (somit den ganzen Satzteil mit „nun endlich wird mein Mann bei mir wohnen, weil ich ihm 6 Söhne geboren habe"; vgl. KAUTZSCH, GUNKEL, GESENIUS-BUHL ua.), und zwar mit Rücksicht auf den Zusammenhang von *zabal* mit *zebul*, das man als „Wohnung" deutet. Das Letztere steht jedoch keineswegs fest (vgl. KÖHLER Lex. S. 250: *zebul* = Herrschaft), ausserdem scheint es nicht ungefährlich, einen Ausdruck, der so ausgesprochen der religiösen Sphäre angehört, für die Deutung unserer Stelle verwenden zu wollen.

KÖHLER dürfte somit beizustimmen sein, wenn er *zabal* von *zebul* scheidet. Ob aber seine eigene Deutung von *zabal* (akk. *zabālu*) = „tragen, ertragen (nicht fortschicken)" das Richtige trifft? Abgesehen davon, dass der Übergang von „ertragen" zu „nicht fortschicken" nicht ohne weiteres einleuchtend ist, erscheint die Übersetzung „nicht fortschicken" in diesem Zusammenhang deshalb schwierig, weil sie voraussetzen würde, dass Jacob die Lea früher wohl fortgeschickt hat. Hinzu kommt, dass ass. *zabālu* nicht „tragen", vielmehr „schleppen", d.h. „Lasten tragen" bedeutet.

Jedoch hat ass. *zabālu* daneben eine dem Eherecht angehörige typische Bedeutung und zwar „die Ehegeschenke des Mannes in das Haus des Schwiegervaters bringen" (vgl. Mittelass. Ges. I §§ 30,31), wodurch die Frau zur rechtmässigen Gattin bestimmt wird (ass. *zubullu* entspricht babyl. *tirhatu*, hebr. *mohar*). Diese Bedeutung dürfte wohl für Gen. xxx 20 in Betracht kommen, sodass der

Satzteil zu übersetzen wäre: Nun wird mein Mann mich zur rechtmässigen Frau machen; denn ich habe ihm 6 Söhne geboren.

Diese Deutung wird durch 2 Argumente gestützt: Zunächst übersetzt die LXX *zabal* mit αἱρετίζειν, „(eine Frau) wählen". Sodann zeigt der Zusammenhang, dass Lea an Begriffe denkt, die bei der Eheschliessung ein Rolle spielen, wenn sie zu Beginn von v. 30 sagt: „Gott hat mir ein schönes Geschenk gegeben", scil. 6 Söhne, die sie Jacob geboren hat. Damit dürfte sie nämlich zum Ausdruck bringen, das sie nunmehr eine geeignete *dos* hat, die das Kennzeichen der rechtmässigen Ehe ist.

Leiden. M. David

EZEKIEL'S INAUGURAL VISION

The prophet Ezekiel in his opening vision looked and "behold, a stormy wind came out of the north, a great cloud with a fire infolding itself (*marg.* flashing continually) [1]), and a brightness round about it, and out of the midst thereof as the colour [2]) of amber (*marg.* electrum), out of the midst of the fire." [3]) The problem here is to discover what *ḥašmal*, which is translated ἤλεκτρον by the LXX and *electrum* in the Old-Latin Vs. and by Jerome in the three passages in which it occurs [4]), really means; for the R.V.'s "electrum" and "amber" merely represent the two senses of the LXX's Greek word.

Neither amber nor electrum, in spite of ancient authority, seems probable. There is no certain allusion to amber, so far as is known, in Accadian literature [5]) and there is no evidence of its having been imported into Palestine so early as the 6th century B.C. [6]); also it does not give forth a "sparkle" (*ʿayin*) in fire but is dissolved into a

---

[1]) The Hebr. *mitlaqqaḥat* is variously translated ἐξαστράπτων (LXX), *micans* (O.-Lat. Vs.), *involvens* (Vulg.), *metgauzlâ* (Pesh.), and משתלהבא (Targ.; the R.V.'s "infolding itself" is an attempt, based on the Vulg.'s *involvens* to reproduce the Hebr. reflexive theme. This translation reads too much into the root and the theme; for there is no need to suppose that the Hebr. *bitlaqqaḥ* means anything else than "was kindled", since the Syr. *'ettauḥaḏ* "was kindled" shows a similar semanti development (cp. Syr. *'eḥaḏ b* "caught" and *'auḥed* "caused to catch on", "kindled" as well as Ass. *uštāḫiz* "caused to catch on, kindled", all in reference to fire.

[2]) Preferably "sparkle" (B.-D.-B.).

[3]) Ezek. i 4 (Revised Version).

[4]) Ezek. i 4, 27; also once Ἶρις (Εβρ. at i 4).

[5]) Thompson, *Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology*, 166, 189.

[6]) Cooke, *Ezekiel*, 10-11.

black mush. That electrum may be meant is conceivable from a metallurgical point of view, since it can be made red-hot or white-hot [7]), and it is known to have been worked by the Egyptians if not by the Babylonians [8]); the cognate words in the neighbouring languages, however, the Eg. *ḥsmn* "bronze" [9]) and the Acc. *elmešu* "brass" [10]), do not suggest it [11]). This last is almost certainly what *ḥašmal* means; and not only do Aristotle, Strabo, and Pliny, refer to or describe the smelting of brass, but it has also been found in excavations of the third Semitic period (*c.* 1400-1000 B.C.) in Palestine and in deposits of the 6th century B.C. at Rhodes [12]), and it is said to have been shipped down the Red Sea in the 1st Century A.D. [13]). Thus there are no scientific reasons against supposing Ezekiel to have been acquainted with the working of brass, even though its composition in the ancient world may not have been exactly the same as at the present time.

Another important point in this connection is that *elmešu* serves in Assyrian literature as a symbol of brilliance, for example in *nûr šâ ilmeši ina pāni Aššur-aḫ-iddin . . . ušanamara* "I will make the light of brass to shine upon the face of Esarhaddon . . ." [14]); so too the Hebrew prophet speaks of a figure "from the appearance of his loins and downward, fire; and from his loins and upward, as the sparkle of brass" [15]). Again, the sky is described under the symbolism of a brass-founder's furnace in which [30] *šamû ellūti aban luludanītu šâ ilAnim . . .* [31] *šamû qablūti aban saggilmut šâ ilIgigī bêlum ina libbi paramaḫḫi ina libbi* [32] *ina parakki aban uqnî ûšib iṣbuṣi aban elmeši ina libbi unammir* [33] *šamû šaplūti aban ašpû šâ kakkab lumaši šâ ilāni ina muḫḫi êṣir* [34] (*ina*) *dannat irṣitim elliti ziqīqu amēlūta ina libbi ušarbis* "[30] the upper heaven of cadmia is (the realm) of Anum [16]) . . . [31] the middle heaven is (the place of) the thunderbolts of the Igigi [17]), (where) in the lord [18]) sits

---

[7]) Silver melts at 960° C. (red heat) and gold at 1063° C. (nearly white heat).
[8]) THOMPSON, *ibid.*, 60.
[9]) ERMAN in Z.Ä.S., 31; s. FORBES, *Metallurgy in Antiquity*, 340.
[10]) THOMPSON, *ibid.*, 76-9.
[11]) The metathesis may be illustrated by Ugar. *glṯ* = Hebr. *šeleg* "snow".
[12]) THOMPSON, *ibid.*, 77.
[13]) LUCAS, *Ancient Egyptian . . . Industries*, 3, 256.
[14]) RAWLINSON, *Cuneiform Inscriptions*, IV, 61 (68) iii (= SCHMIDTKE, *Altorientalische Texte und Untersuchungen*, I, ii, 1206), 33-5.
[15]) Ezek. viii 2.
[16]) *I.e.* god of heaven in Accadian mythology.
[17]) *I.e.* the gods of heaven, friendly to the human race.
[18]) Presumably Baal god of lightning.

in a shrine [32] on a lapis-blue throne and the charcoal makes the brass to shine; [33] the lower heaven is (of) jasper, whereon he has marked the zodiacal stars. [34] On the base of the upper earth the wind makes mankind to lie flat" [19]). In other words, the heavens representing the brass-founder's furnace are divided into three layers. The upper is that in which the white flocky cadmia is contained, the middle that in which are the thunderbolts representing the metal with the sky-blue colour of the throne; then the brass is cast, when the *buṣi*-wood representing the charcoal used to deoxidize the calamine makes it brilliant; and then the lower heaven with the red jasper of the morning and evening sky represents the fire, while below on the earth the wind is the air from the bellows fanning the flame. Briefly, the nodules of the thunderbolts constitute the base of the brass, the smoky cadmia flying upwards makes the clouds, the bright jasper is the fire and the wind the air from the bellows entering the furnace, to the bottom of which the bright metal or brass sinks as a deposit [20]).

Subsequently the prophet says: 'I saw as it were the sparkle of brass (*ḫašmal*) like the appearance of fire, having a covering (*bayiṯ*) [21]) round about it' [22]). There the Hebrew *bayiṯ* refers to the dome of the brass-founder's furnace, being used like the Ass. *bît(u)* in *bît kûri* which seems to describe a part of a 'furnace for metal' (*kûri šâ abni*) in a text containing the earliest known record of the manufacture of glass [23]).

If this explanation of the terms used by Ezekiel is accepted, the imagery of his vision will have been suggested to him as so often, by some familiar object or process, here the work of a Babylonian brass-founder; and something, if only a little, of that which is obscure in the picture will have been cleared up.

Oxford G. R. Driver

---

[19]) Ebeling, *Keilschrifttexte . . . religiosen Inhalts*, 307 (= Ebeling, *Tod und Leben*, I, 337), 30-4.

[20]) Thompson, *op. cit.*, 75-6. Certainly *ḫašmal* cannot be *ešmarû* (Delitzsch) which is "enamel" (*ibid.*, 196), and *elmešu* cannot be *ḫallāmîš* (Jensen), which seems to have been a hard stone (Deut. viii 15 and xxxii 13, where it is equated with *ṣûr* and parallel with *sela'*).

[21]) So "Schirm" (Ehrlich) and "Gehäuse" (Hermann).

[22]) Ezek. i 28, where the M.T.'s *beṯ* must be corrected to *bayiṯ* (Smend).

[23]) Thompson, *op. cit.*, xxiv-xxv; cp. Ass. *bît nûri* = M. Hebr. *bêṯ hannēr* (Eisler in Z.A., XXXVII, 111-2, and San Nicolò in Aegyptus XXVII, 120-2/12, 136-8/25).

ISAIAH I 16 הִזַּכּוּ

Despite occasional misgivings and expressions of contrary opinion this form is usually construed as a Hitpaᶜel imperative from זכה. This is the interpretation given by modern commentators such as Luzzatto, Hitzig, Delitzsch and Marti *ad loc.*, by Brown in the Oxford *Lexicon* and by Genesius-Buhl, König, Zorell and Köhler in more recent dictionaries *s.v.*, by Olshausen (§ 68h *ad fin.*), Gesenius-Kautzsch (§ 54 d), König (*Lehrgebäude*, I, § 34, 3), Bauer-Leander (§ 15 a) and Bergstrasser (§ 19 b) among Hebrew grammarians, and in the comparative grammars of Wright (pp. 211-2), Brockelmann (§ 60 b ε) and L. H. Gray (§ 36). Some hesitancy is shown by Gesenius-Kautzsch (*loc. cit.*), G. B. Gray (I.C.C. *ad loc.*) and Eitan (J.Q.R., N.S. XII (1921-2), 29, n. 9), but in the literature the writer has seen the view that הזכו is not a Hitpaᶜel is found only in the grammars of Böttcher (§ 1122 *ad fin.*) and Lambert (§ 883, n. 4) and in the course of an article by D. Yellin (J.P.O.S., IV (1924), 99, n. 1).

When we turn from authorities to the actual evidence, the inadequacy of the prevailing view is apparent. Olshausen (*loc. cit.*) is perplexed to know whether *הִתְזַכּוּ can have changed to הִזַּכּוּ by regressive assimilation—as in Accadian— or by progressive total assimilation after metathesis; Wright's explanation is at variance with what he has just written on p. 211 regarding assimilation of *t* to *ṣ*, and a like inconsistency in regard to such assimilation is displayed by Brockelmann and Gray, who produce no second example of the alleged development of *t* + *ṣ* into *ṣṣ* in West Semitic. Such a form as תִּשּׁוֹמֵם (Eccl. vii 16), cited by Wright and Gray, is not parallel. No other example of the assimilation of *t* by *ś* can be cited for Biblical Hebrew, and the form is not a Hitpoᶜel, which elsewhere has the form הִשְׁתּוֹמֵם and the meaning "be appalled", but a Nᵉpoᶜel meaning "ruin oneself, be desolate, wasted", i.e. a secondary intransitive or passive bearing the same relation to the Poᶜel as the Nitpaᶜel does to the Hitpaᶜel. Close parallels are to be seen in the forms מִנְּאָץ (Isaiah lii 5), תִּכּוֹנֵן etc. (Numbers xxi 27, Isaiah liv 14, Psalm lix 5; cf. אֲרוֹמַם Isaiah xxxiii 10), and the existence of secondary reflexive and passive stems in *nᵉ-* is sufficiently attested

in the Bible—where, however, some of the apparent examples may be due to conflate traditions or to the vagaries of the punctuators—and in later Hebrew to dispose of the improbable hypothesis, advanced by BROCKELMANN (*loc. cit.*) and GRAY (*loc. cit.*), of regressive total assimilation of *t* by *ṣ* or *k* or *n*.

It is true that no Biblical Hebrew examples can be cited of total or partial progressive assimilation of *t* to *ṣ*, but the change of *t* + *ṣ* first by methathesis to *ṣ t* and thence by progressive partial assimilation to *ṣ d* is regular in later Hebrew (cf. ALBRECHT, *Neuhebräische Grammatik* (1913), § 100 g; SEGAL, *Grammar of Mishnaic Hebrew* (1927), § 134), as well as in all dialects of Aramaic (e.g. Daniel ii 9 Q^{e}re; the Ketib reads the Hiph^{c}il), Syriac and Arabic (examples in the comparative grammars of ZIMMERN, § 8 a, BROCKELMANN, § 54 a and GRAY § 50). Upon grounds of form, therefore, we are constrained to regard הזכו as Niph^{c}al imperative of זָכַךְ. The only objection that can be urged against this analysis is the position of the accent upon the final syllable, but the accent is so secondary a feature of the textual tradition that it may not always reflect ancient usage, and it may be pointed out that outside of the Niph^{c}al the imperatives of verbs double *^{c}ayin* commonly throw forward the tone to the affor-mative (GESENIUS-KAUTZSCH, § 67 ff.).

It remains to state that this interpretation of the form accords perfectly with,

(a) the sense of the passage. While it is used in two passages (Psalm lxxiii 13, Proverbs xx 9) parallel to a verb expressing the idea of moral cleanness, the primary sense of זָכָה is forensic; thus in three passages (Job xv 14, xxv 4, Psalm li 6) it is parallel to the verb צדק, and in the remaining two Biblical instances (Micah vi 11, Psalm cxix 9) moral rectitude is the topic of discussion. The verb זָכַךְ, on the other hand, never refers primarily to the verdict that a man would receive at the hands of the dispensers of justice, but rather to the purity of his soul or character; its norm is not forensic but ritual. And this is the connotation that befits a word that is used, as here and in Job ix 30, as a parallel to רחץ.

(b) the tradition of the versions. Whereas זכה is variously rendered by the LXX—three times by a forensic equivalent, and once by an equivalent of זָכַךְ, the latter word, in all five passages where it is found, including Isaiah i 16, is translated in the LXX by some

form from καθαρός and in the Vulgate by *mundus* (3 t.), *candidus* (1 t.) and *fulgere* (1 t.). In the present passage the renderings of the LXX (λούσασθε, καθαροὶ γένεσθε) and the Vulgate (*lavamini*, *mundi estote*) seem to show that the ancients were aware that the form הִזַּכּוּ was from the root זָכַךְ meaning "be clean".

St. Andrews, Fife. A. M. HONEYMAN

A DISPLACED VERSE IN PSALM XLI

Psalm xli, with its fascinating glimpses of magic and sorcery, has caused much perplexity to editors. "There seems," says OESTERLEY [1]), for example, "some incongruity in the way in which the subject-matter is presented." But OESTERLEY made no attempt at grappling fundamentally with the difficulties, characteristically sheltering behind the following generality: "The absence of a strictly logical sequence of thought, noticeable in other psalms of a similar nature, is a mark of realism, and shows how human the psalmists were."

In this short note I shall try to demonstrate that a displaced verse has been a cause of confusion and obscurity, and once that is rectified, the text will read more smoothly.

In the Revised Version verses 6-10 read as follows:

6 [2]) Mine enemies speak evil against me, *saying*,
When shall he die, and his name perish?
7 And if he comes to see *me*, he speaketh vanity;
His heart gathereth iniquity to itself:
When he goeth abroad, he telleth it.
8 All that hate me whisper together against me:
Against me they devise any hurt.
9 An evil disease [3]), *say they*, cleaveth fast unto him:
And now that he lieth he shall rise up no more.
10 Yea, mine own familiar friend, in whom I trusted, which did eat of my bread,
Hath lifted up his heel against me.

The first thing one notices is the change of number, from the plural of verse 6 to the singular of the following verse, and then back again to the plural in verse 8. This should put us on guard against a possible displacement of verses. The whole purport of verse 7 is not only

[1]) *The Psalms*, vol. I, p. 237-8 (London, 1939)
[2]) In R.V. these verses are numbered 5-9.
[3]) R.V. margin: Some wicked thing.

incongruous with the preceding verse 6, but interrupts the continuity of ideas and sentiments expressed in verses 6, 8 and 9. We are asked to believe that the enemy in verse 7, suddenly reduced from the plural to the singular, would be allowed to visit the patient on his sick bed. If he were a declared enemy he would certainly be turned back before he reached the sick man. On the other hand, the person who *would* be allowed to see him is the *'iš šᵉlōmī*, "his familiar friend". But even of him the sick man is not quite sure. It is at this point that verse 7 comes in so appropriately: "And when he comes to see me, he speaks empty words, *etc.*" By removing verse 7 to its proper place after verse 10, verses 6, 8 and 9 form a well integrated unity, and verse 7 admirably develops the sentiments expressed in verse 10.

A few words about emendations. In verse 7 I would adopt *yōṣī'* for *yēṣē'*, which involves only vocalic changes. But I am wholly against the proposed deletion of *yᵉdabbēr* [1]). For this word I would propose *dibbāh*, a false report, as *yōṣī'* requires an object, and *dibbāh* is always used with the *hiphʿīl* of *yāṣā'*. In verse 9 I adopt *bi* for M.T.'s *bō*, as the LXX seems to suggest. I would read also *yāṣᵉqū*, with some of the versions, for *yāṣūq*. *Wa'ăšer* should be treated as a pregnant form having the force of *ū-ba'ăšer* or *ū-mē'ăšer*.

I now offer my own emended version of the verses:

6 My enemies speak evil of me, *saying*,
When shall he die, and his name perish?
7 (M.T. 8) All my enemies whisper together against me:
They devise mischief for me to my hurt.
8 (M.T. 9) They have cast a spell of Belial against me, *saying*,
May he never rise again from where he lies!
9 (M.T. 10) Even my own familiar friend in whom I put my trust, and who ate of my bread,
Has lifted up his heel against me.
10 (M.T. 7) And if he comes to visit *me*, he speaks empty words;
His heart gathers iniquity to itself:
He publishes a false report abroad.

London. JACOB LEVEEN

---

[1]) It is time to call a halt against the wholesale deletions proposed by the imaginatively destitute amongst biblical scholars, who would like to squeeze the free and flexible rhythms of the Psalms into a strait-waistcoat of their own devising.

A NOTE ON THE SEPTUAGINT TEXT OF 1 SAM. XV 22A

The LXX text of 1 Sam. xv 22a is grammatically curious. The reading of Codex B is καὶ εἶπεν Σαμουήλ Εἰ θελητὸν τῷ Κυρίῳ ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας ὡς τὸ ἀκοῦσαι φωνῆς Κυρίου; the difficulty is with the words εἰ θελητὸν τῷ Κυρίῳ ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας, which do not yield a satisfactory translation in accordance with normal grammatical usage in Greek. It is not surprising that other MSS and Patristic quotations offer a variety of readings that are grammatically easier [1]). Some MSS have οὐ θελητὸν τῷ Κυρίῳ ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαι, and this is too readily adopted by RAHLFS [2]). It is almost certainly only a device to get rid of the difficult accusatives of the text represented by B, and it still leaves the singular θελητόν unexpected. This way out of the difficulty was carried a step farther by Codex A and some other MSS, which read οὐ θελητὸν τῷ Κυρίῳ ὁλοκαύτωμα καὶ θυσία. The nominative singular with θελητόν would be more naturally expected than the accusative plural, and the agreement with the nearest element of the compound subject following would not be difficult. The MT has plurals, however, and there is no reason to suppose that A represents the original text.

Chrysostom cites the text in the form μὴ ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίαν θέλει ὁ Θεός, and Symmachus similarly has μὴ θέλει [3]). There is no reason to suppose that this is original, or that the Hebrew was read with a finite verb or the second object in the singular. We have here only another attempt to escape from the grammatical difficulty of the text represented by B. Similarly with the reading ἰδοὺ οὐ θέλει Κύριος ὁλοκαυτώματα καὶ θυσίας, which is found in some MSS, and which is closely similar to the reading of Lucian [4]).

It might seem possible that the reading of B is a mixture of the readings of A and this last, but we ought not to assume that both of these readings are older than that given in B—or, indeed, that either is older. *Lectio difficilior potior*. Moreover, despite its grammatical difficulty, the reading of B follows precisely the order of MT and renders each word literally.

---

[1]) For the full list of readings cf. BROOKE-MCLEAN-THACKERAY, *The Old Testament in Greek*, vol. II, Part 1, 1927, ad loc.

[2]) Cf. *Septuaginta*, vol. I, 1935, ad loc.

[3]) Cf. FIELD, *Origenis Hexaplorum quae supersunt*, vol. I, 1875, p. 512.

[4]) Cf. LAGARDE, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior*, 1883, p. 276: ἰδοὺ οὐ θέλει Κύριος ὁλοκαυτώσεις καὶ θυσίας.

The difficulty of B lies solely in the construction of θελητόν. LIDDELL and SCOTT give no occurrences of the verbal adjective θελητός save this passage and Mal. iii 12, where it is used quite normally, ἔσεσθε ὑμεῖς γῆ θελητή. We might evade the difficulty by supposing that τὸ ἀναφέρειν had fallen out, but against this is the exact following of the Hebrew in the text of B.

In classical Greek verbal adjectives in τέος may be used in the neuter in an impersonal construction, governing the accusative like the verbs from which they are derived, and expressing the agent by the dative. This construction is not usual, however, with verbal adjectives in τός. If the reading were θελητέον, therefore, the difficulty would disappear and we should have a normal construction. Actually θελητέος is not recorded in LIDDELL and SCOTT as occurring anywhere, and THACKERAY observes that in the LXX verbal adjectives in τέον used as the main verb in the sentence seem to be limited to the Epistle of Jeremiah [1]). It is very doubtful, therefore, whether we should make the change to θελητέον. It is more likely that the reading of B is original, and that θελητόν is used loosely for θελητέον. This seems preferable to the alternative adopted by RAHLFS.

Manchester. H. H. ROWLEY

A MISTRANSCRIPTION

The transcription of the final word in Is. xliii 19 in BURROWS' edition of the Isaiah scroll of St. Mark's Monastery, New Haven 1950, plate xxxvi last line, *nᵉtibim* is not correct. There is a clear distinction between *waw* and *yod* in this scroll. We find here the usual ligature *bw*. The letter *yod* is much more hooked than this letter and moreover ligatures with *yod* are unusual. The irregular thickness of the letter *taw* is caused by a wrinkle in the leather. Similarly you find four lines above in *nᵉtiba*, vs. 16. A final *mem* is always much larger than this letter. We must read the regular plural form *nᵉtibot*.

Leiden P. A. H. DE BOER

---

[1]) Cf. THACKERAY, *A Grammar of the Old Testament in Greek*, vol. I, 1909, p. 194.

REVIEWS

OUDTESTAMENTISCHE STUDIËN, uitgegeven door P. A. H. DE BOER, Deel VIII, E. J. Brill, Leiden, 1950. VIII + 322 p., with a photographure of the Participators of the Leiden Meeting, Aug. 1950. Subscr. Gld. 15.-; single 27,50.

This volume contains all the papers read at the Leiden Congress of Old Testament Scholars, and in addition, four other studies. As might be expected, there are represented in it many of the most noteworthy problems which at present engage the attention of workers in the field of Old Testament research; and the symposium is important, not only for the contributions to Old Testament science which it contains, but also as a conspectus of contemporary interests and tendencies.

An admirable aperçu of the development of archaeological work in Jerusalem is given by J. SIMONS. Over against the certain identification of the site of the city of David on the S.E. hill, and the successful investigation of the ancient system of waterworks, he sets some of the major unsolved problems of Jerusalem topography (the Temple buildings, the expansion of the city in the reigns of Hezekiah and Manasseh, the dating of the older of Bliss's two walls, the line of the third wall), and gives a critical account of past difficulties and errors and of future possibilities.

MILLAR BURROW's discussion of the Dead Sea Manual of Discipline (which fittingly opened the Leiden Congress) shows that in spite of similarities with what is known of the Essenes, the closest affinities of the Discipline Manual and the Habakkuk Commentary are with the Damascus Document, the latter representing a later stage in the history of the same group. The writer gives general approval to BO REICKE's identification of the 'House of Absalom' with the Tobiads, and holds that the group in question came into existence shortly before the time of the Maccabees. This lucid treatment of one of the most fascinating problems connected with the Dead Sea Scrolls is a significant addition to the already considerable literature on the subject.

Septuagint studies are represented by two papers. J. W. WEVERS examines the Septuagint text of 1 Kings ii 12-xxi 43, bringing out the translator's tendencies towards harmonization, exaltation of Solomon, depreciation of the Northern Kingdom, cultic correctness, and hostility to paganism, and his emphasis on the transcendence of God. G. GERLEMAN of Lund, in a most careful and suggestive study, shows how in the Septuagint Proverbs, both form and content provide striking evidence of Hellenistic influence from Stoic sources and illustrate "the early confrontation of Old Testament piety and Hellenistic philosophy". This essay maintains the high

standard of the writer's earlier work in its sobriety, penetration, and control of the relevant detail.

Less familiar ground is investigated by J. Bowman (Leeds) in a comparison of the Samaritan Memar of Marqa with rabbinic exegesis, showing the dominant significance of Moses in the Memar. G. Douglas Young (New York) argues from a consideration of the three Phoenician copies of the Karatepe inscriptions that minor scribal variants in parallel texts are not necessarily the result of carelessness, but may result from conscious variation.

L. Koehler's (Zürich) fascinating paper *Vom hebräischen Lexikon* presents vividly some of the problems which had to be dealt with in the work to which he has devoted thirty years of his life. Readers of *Kleine Lichter* will recognize again the lightness of touch, the fertility of conjecture, and the freshness of presentation which characterized that charming little collection; and those who had the good fortune to hear the paper read will be reminded again and again of the verve and humour with which it was delivered.

R. B. Y. Scott of Montreal in a thorough exegetical study of Exodus xix 6 surveys the New Testament citations and ancient renderings of the phrase "a kingdom of priests", and discusses five possible interpretations. He inclines to the paraphrase, "a kingdom set apart like a priesthood". Contemporary debate concerning the doctrine of the Church lends additional interest and relevance to this paper; and in view of some modern tendencies in exegesis Professor Scott's warning against reading back New Testament interpretations into Old Testament texts is salutary.

The history of the interpretation of Deuteronomy xxvi 5 is sketched by M. A. Beek (Amsterdam) in *Das Problem des aramäischen Stammvaters*, in which he deals with the two main problems: the identity of the patriarch referred to and the meaning of *'obed*. He concludes that the formula may point to the survival among the Hebrews of a pre-Mosaic Yahwistic religious tradition which knew nothing of an Egyptian Exodus.

M. Noth (Bonn) contributes a characteristically stimulating discussion of *Jeruṣalem und die israelitische Tradition*. How did it come about that David's capital, which plays no part in the earliest traditions of Israel, exercized so commanding an influence on the hopes of later ages? The (probably North-Israelite) account of the disruption (1 Kings xi 29-39, xii 1-20, 26-31) is critical not of the revolt against the Davidic dynasty but of the encouragement of rival sanctuaries at Bethel and Dan. This fact and the nature of the prophetic references to the city suggest that Jerusalem owed its prestige not to its status as capital but to its possession of a sanctuary which had been hallowed by the presence of the Ark.

Returning to a line of thought which he has previously advanced (ZDMG, 1931, LXXXV, pp. 287-324) N. H. Tur-Sinai (Jerusalem) discusses the literary character of the Psalter, maintaining that the cultic setting of the Psalms comes at the end of their literary development. At an earlier time they formed poetical sections in historical narratives from which they have been separated. The hypothesis is made more vague and more difficult of demonstration by the contention that the supposed historical setting

was not always the original one, any more than the present narrative setting of the Song of Hannah is original. Lack of space precludes detailed discussion here; but in spite of the great interest of the suggestions made and the learning with which they are presented, the reviewer cannot feel that the evidence supports the thesis, either in broad outline or in detail.

An old and yet never out-of-date problem of the Psalter is dealt with in A. F. Puukko's (Helsinki) *Der Feind in den alttestamentlichen Psalmen*. The Psalmists' enemies are not identified with any one class but with a wide variety of private and public foes, and the situations alluded to are assigned to periods as far apart as the monarchy and the time of the Maccabees. At the end of the paper something is said about the religious problem raised by the expressions of hate and vindictiveness. Some reference to contemporary tendencies in the dating and interpretation of the Psalms might with advantage have been included in this essay, if only by way of attempted refutation.

A. Bentzen (Copenhagen) draws attention in his paper to the formal resemblances between Egyptian execration texts and Amos i 2-ii 16. In both there appears to be a fixed geographical order in the denunciation of foreigners, and both end with threats against the homeland. Without contending for direct influence from Egypt upon Amos, Bentzen holds that there may be a ritual background to the passage referred to. The prophet's preaching may then be an imitation of an execration formula associated with the ritual of the New Year Festival, in which case the threat against Israel will not have been as great a surprise to the prophet's hearers as is commonly supposed. Professor Bentzen presents his case with moderation and makes no attempt to obliterate the distinctive character of the great prophets. It is an interesting corollary of his theory that the Book of Amos will then be not a pure example of the *diwân* type of prophetic book, but will contain a substantial element proper to the liturgy type.

The relation between the Davidic Messiah and the Suffering Servant is discussed by H. H. Rowley (Manchester), who comes to the conclusion that the two figures had not been identified before the ministry of Jesus, but that both concepts are probably to be traced back to the cultic functions of the king, the one to the regnal aspect of his office, the other to his ritual humiliation. The very detailed argument cannot be even summarized here. Suffice it to say that both the acumen with which the case is presented and the ample documentation make this a contribution of unusual importance.

In a short paper entitled *L'Ancien Testament et l'Histoire des Religions* A. Vincent (Strasbourg) gives instances of how the application of the comparative study of religions sheds light on Old Testament passages, and enables the student to distinguish between beliefs and customs which were of merely temporary and local significance and the abiding truth of Scripture.

An important aspect of one of the most urgent tasks confronting Old Testament scholarship today is dealt with by N. W. Porteous (Edinburgh) in a memorable paper on *Semantics and Old Testament Theology*. Recognizing to the full and immense importance of semantic study, he maintains that

the Old Testament theologian must seek to penetrate behind the *signa* to the *divina veritas* which gives them meaning and creates the true unity of Old Testament religion. Such penetration is possible only to one who takes his stand within the Biblical faith. For the Biblical theologian faith is not an embarrassment or a hindrance, but an indispensable part of his equipment.

This symposium is rich in scholarship; but for those who were privileged to share in the Leiden congress it will also be rich in its associations and memories of the kindness of our Dutch hosts and of the friendly atmosphere which characterized the entire Congress.

Birmingham. G. W. Anderson

M. Noth, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck, Goettingen, 1950. 384 p., un index et une carte hors texte

Tous les biblistes connaissent les travaux de M. Noth. Il a fait porter son effort sur l'onomastique, sur l'organisation primitive des tribus, la législation, la formation des traditions et même dernièrement le "cultic-ritual-pattern". C'est dire qu'il était un des plus aptes à donner une synthèse générale de l'histoire d'Israel telle que les nouvelles études depuis Kittel et Ricciotti la rendaient nécessaire

Ce n'est pas une histoire de l'ancien Testament ni un tableau du développement des idées religieuses dans le peuple juif. L'auteur note bien que la signification essentielle de l'histoire d'Israel réside dans le témoignage même donné par l'Ancien Testament: il s'agit de l'histoire d'un peuple choisi par le Maître du monde pour communiquer sa bénédiction à toutes les nations (p. 42). Mais il insiste peu sur ce point de vue et ne donne qu'un développement limité au mouvement prophétique qui, en fonction de cette donnée, aurait pu être davantage mis en relief. C'est là avant tout une histoire politique et sociale d'Israel, depuis les origines de la nation jusqu'à l'échec de Bar-Cochéba.

Qu'est-ce qu'Israel? Un groupe de 12 tribus, nous précise le début de l'introduction. Et, pour M. Noth, l'histoire de cet Israel ne commence qu'avec l'installation de ces tribus en Palestine; c'est en effet sur le sol de Palestine que les tribus se seraient constituées. Aussi l'auteur poursuit-il ses aperçus sur Israel par une étude géographique du pays (p. 1 à 16) et par un résumé des données historiques aux alentours de 1200 av. J.C. (p. 16 à 36). On y trouve ce souci de précision qui se poursuivra tout au long du livre, surtout en ce qui concerne les localisations. L'auteur y donne ses solutions à un certain nombre de problèmes discutés. Le mouvement hycsos est le résultat d'une poussée venant du Nord Est ou de l'Est et englobe des populations non sémitiques. C'est par ce mouvement que la Syrie Palestine est entrée pour la première fois dans le complexe général de l'ancien Orient. Les Habiru sont le nom d'une classe sociale et non d'un peuple; il ne faut pas les identifier avec les hébreux. Enfin c'est aux Philistins qu'il faut attribuer les ruines constatées par l'archéologie palestinienne des 12ème-11ème siècles.

Le dernier paragraphe de cette introduction est consacré aux sources de l'histoire d'Israel. Les principales sont les sources bibliques. M. Noth considère comme ouvrage "historique deutéronomique" l'ensemble Deut. Jos. Jud. Sam. Rois, ensemble qui contient des sources diverses dont il faut apprécier chaque fois la valeur. Une autre source est l'oeuvre du chroniste (Chr. Esd. Néh). Enfin le Pentateuque contient des documents de valeur (ainsi Num. xxvi) pour l'étude des origines. C'est sur la notion de l'"oeuvre historique deutéronomique" que l'on sera porté à faire le plus de réserves. Car des ensembles considérables, nous semble-t-il, (ainsi Sam., même le ch. xii) ne relèvent ni des idées (centralisation du culte), ni de la phraséologie du Deutéronome, et d'autres (Jud. xix-xxi) trahissent une manière proche de celle du chroniste.

Les deux premières parties du livre sont les plus originales. Elles décrivent la constitution des tribus, leur fédération et leurs traditions jusqu'au réveil de l'Assyrie avec Téglat-Phalazar. L'"épisode de Saül" et la période des luttes contre Damas sont rapidement traitées. La majeure partie est consacrée à David. Ce n'est pas seulement pour l'auteur le héros sympathique que l'on connaît, mais l'organisateur même du royaume. On peut se demander s'il ne conviendrait pas d'en laisser davantage à Salomon. Quels qu'aient été les défauts de ce dernier, n'est il pas le maître scribe, l'administrateur type qu'a enregistré la tradition juive?

Cette partie de l'histoire d'Israel était déjà relativement bien connue. Avec raison M. Noth a fait porter son effort sur celle qui précède et qui présente encore tant d'obscurités malgré les travaux de Alt, Albright . . . et de l'auteur lui-même. Le livre fournit des données et des suggestions précieuses pour la détermination de chaque territoire et les déplacements des tribus. On sent également en le lisant tout ce qui nous manque encore. C'est ainsi qu'il fait de Bethléem le centre de la tribu de Juda; or ceci soulève toute la question du clan d'Ephrata (Gn. xxxv 19, xlviii 7, 1 Sam. xvii 12, Mic. v 1) dont les connexions avec Ephraïm paraissent peu contestables (Gen. xxxv 16, Jud. xii 5, 1 Sam. i 1, 1 Reg. ii 26). Par ailleurs notons que M. Noth admet comme vraisemblable l'origine géographique des noms de Juda et d'Ephraïm. Gad serait le seul à s'être établi dès le début en Transjordanie. Manassé (Machir), Ephraïm et même Ruben se seraient étendus d'Ouest en Est. On peut se demander si les indices sont suffisants (la pierre de Bohan, fils de Ruben en Cisjordanie; la tribu rubénite de Carmi attribuée ensuite à Juda) balancent les indices en sens contraire: Num. xxxii 34-38, sur lequel l'auteur insiste peu, semble indiquer que Gad et Ruben n'avaient pas un territoire d'un seul tenant mais ont commencé leur sédentarisation par l'occupation de points qui, sur la carte, imbriquent un territoire dans l'autre; et ceci en Transjordanie. L'auteur qui, à juste titre, admet une préhistoire des tribus dans le désert et le steppe (p. 45), nous semble avoir été trop réservé dans la recherche des étapes de cette préhistoire. M. Rowley lui suggérera sans doute d'utiliser les documents d'El Amarna et le regretté Grdseloff les renseignements que donnent sur la Palestine les inscriptions de la XVIIIème dynastie.

M. Noth n'aborde cette préhistoire qu'au titre des traditions de l'"alliance sacrée des 12 tribes". Il a en effet, on le sait, des suggestions intéressan-

tes sur l'existence de cette "amphictyonie". Le *nâsî* aurait été le représentant religieux des tribus, en particulier au sanctuaire central. C'est malheureusement sur ce sanctuaire que les traditions sont le plus obscures et beaucoup hésiteront sur la portée exacte d'un passage comme Jud. xx 27. Entre autres institutions, NOTH donne une bonne place au droit et considère les interdictions religieuses et morales de Ex. xxii 17ss comme les "éléments du droit divin primitif d'Israel". Il assure ainsi l'antiquité du droit en Israel, droit promulgué lors des réunions fédérales, appliqué sous le contrôle de l'office central du "juge d'Israel".

L'association avait de plus ses traditions sur la valeur desquelles l'auteur est assez réservé. Il admet une réelle sortie d'Egypte au 13ème s. mais sans savoir exactement qui est parti et par où. Ce ne serait pas même le fait de l'ensemble d'Ephraïm-Manassé car M. NOTH considère comme relativement tardive l'histoire de Joseph. Il admet comme vraisemblable la personnalité historique des Patriarches. Leurs descendants ont vu en eux ceux auxquels avait été faite la promesse de l'occupation future du pays et les auraient rattachés aux sanctuaires du pays alors qu'ils seraient restés en marge. Mais n'est il pas vraisemblable qu'ils ont parcouru sans en être propriétaires les hautes terres de Canaan? Enfin, troisième groupe de traditions, l'alliance du Sinaï ne peut guère être mise en doute, ne serait-ce qu'à cause de sa singularité dans l'histoire des religions. Mais l'auteur doute de la localisation du Sinaï dans le Sud de la Péninsule. Elle n'apparaît, dit-il, qu'au 6ème s. de notre ère. Cela peut être discuté. Le Sinaï d'Ethérie (vers 400) est bien la où le place la tradition commune et Deut i, aussi bien que le catalogue de Num xxxiii paraissent bien favorables à ce Sinaï méridional.

Nous ne nous attarderons pas sur la 3ème (Israel sous la domination des puissances) et la 4ème partie (Restauration, chute et disparition). Les questions sont toujours abordées d'une manière topique et le récit toujours alerte, en particulier pour la période hérodienne. Certains détails, là encore pourraient être discutés. Sont-ce vraiment les Macchabées que vise Dn. xi 34? L'Akra était elle vraiment située au Nord du Temple? L'arc de l'Ecce homo est il d'époque hérodienne? Y a-t-il eu une Julias d'Hérode Antipas? Mais ce serait chercher chicane a cette remarquable histoire d'Israel, parfois difficile a lire car elle donne partout matière a réflexion. Il ne reste qu'à souhaiter à l'auteur de continuer son effort pour débrouiller l'écheveau complexe des anciennes traditions. Il n'a certainement pas encore dit son dernier mot sur ce point, tout en étant un des seuls qui soit capable de le faire.

Issy les Moulineaux (Seine). HENRI CAZELLES

H. H. ROWLEY, *From Joseph to Joshua, Biblical Traditions in the Light of Archaeology* (The Schweich Lectures of the British Academy 1948), Oxford University Press, London, 1950, XII + 200 S., gr. 8°, Sh. 12/6.

In diesem Buche behandelt der Verfasser zusammenfassend und auf Grund des gegenwärtigen Standes der Erkenntnis einen Gegenstand, dem

er sein besonderes Interesse schon seit langem zugewandt und das ihn immer wieder angezogen und dem er bereits zahlreiche Einzelabhandlungen gewidmet hat, nämlich den Gegenstand der Vorgeschichte Israels bis einschliesslich der Landnahme der israelitischen Stämme im palästinischen Kulturlande, und zwar unter dem speziellen Gesichtspunkt des Verhältnisses der alttestamentlichen Überlieferung zu den inzwischen bekannt gewordenen ausseralttestamentlichen Nachrichten, die in irgend einen sachlichen Zusammenhang mit jener Überlieferung gebracht werden können, und zu den Bodenfunden in Palästina und im Nildelta aus der in Frage kommenden Zeit. Den Erfordernissen des Vorlesungszyklus entsprechend teilt er den gesamten Stoff übersichtlich in drei Hauptteile ein. Im ersten Hauptteil ("The extra-biblical evidence") gibt er zunächst eine Einführung in die Problemlage und in das Wesentliche des gegenwärtigen Standes der Diskussion und führt dann den mehr oder minder eindeutigen Ertrag der archäologischen Arbeit in Jericho und an anderen westjordanischen Ausgrabungsstätten sowie in der südlichen Hälfte des Ostjordanlandes für das Ende der Bronze- und den Anfang der Eisenzeit vor, beschäftigt sich weiter mit der durch die Ausgrabungen P. Montets veranlasste Frage Avaris-*Pr.R'mśś*-Zoan, erörtert das etwaige Vorkommen von Erzväter- und Stämmenamen in ägyptischen Pharaoneninschriften, in den Texten vom *rās esch-schamra* und in den Amarna-Tafeln und schliesst mit einer gründlichen Prüfung der *Ḫabiru*-Hebräer-Frage. In dem zweiten Hauptteil ("The biblical traditions") handelt es sich um die alttestamentliche Überlieferung, und zwar speziell um die chronologischen Angaben des Alten Testaments. Die Frage der historisch-chronologischen Einordnung von Gen. xiv wird eingehend besprochen. Die Zahlen 480 in 1 Kings vi 1 und 430 in Exod. xii 40 werden von anderen alttestamentlichen Mitteilungen, besonders von den für die fragliche Zeit überlieferten Genealogien, aus als überlieferungsmässig sekundär und geschichtlich unhaltbar erwiesen, und der alttestamentlichen Hauptüberlieferung von einer einheitlichen Landnahme Gesamtisraels werden die bekannten Einzelnachrichten von gesonderten Unternehmungen einzelner Stämme gegenübergestellt. Im dritten Hauptteil ("Synthesis") führt der Verfasser das Bild vom Gang der Ereignisse vor, das sich ihm aus einer gewissenhaften Verwertung der verfügbaren Nachrichten und Tatbestände und aus einer umsichtigen Abwägung der bisher gemachten Vorschläge und aufgestellten Hypothesen ergeben hat und das er ganz am Schluss in einer kurzen chronologischen Tabelle anschaulich macht. Das Ergebnis ist folgendes: Abraham gehört am wahrscheinlichsten in die Hammurabi-Zeit. Von ihm aus fehlt eine deutlich erkennbare geschichtliche Verbindung zu den Ereignissen der späteren Zeit. Zur Amarna-Zeit fand die Landnahme der Südstämme und Nordstämme statt, die je für sich vom Süden bezw. vom Nordosten her in das Land eintraten und die mit einem Teil der *Ḫabiru* der Amarna-Tafeln gleichzusetzen sind. Im weiteren Verlauf dieser Vorgänge kam es dann zu dem nordwärts gerichteten Vorstoss von Simeon und Levi bis nach Sichem, wovon in Gen. xxxiv und xlix 5-7 die Rede ist. Der Ausgangspunkt der Südstämme war vermutlich Kadesch gewesen, wo sie längere Zeit mit Jahwe verehrenden Kenitern zusammengelebt hatten. Etwa zur gleichen

Zeit, aber unabhängig davon kam Joseph nach Ägypten; für seine dortige Karriere erscheint die Zeit Echnatons (Amenophis' IV.) als wahrscheinlichster Hintergrund. Später gesellten sich zu seinem Kreis noch versprengte Elemente der Stämme Simeon und Levi. Ramses II. dürfte der Pharao der Bedrückung gewesen sein. Zu Beginn der Regierung Mernephthahs ist vermutlich der Auszug erfolgt unter der Führung des Mose, der von Mutterseite her verwandtschaftliche Beziehungen zu dem Priester der Jahwe verehrenden Keniter Jethro hatte und nun den glücklichen Auszug aus Ägypten als ein grosses Tun des Gottes Jahwe verstehen lehrte und die aus Ägypten ausgewanderten Stämme zu dem Bunde mit Jahwe führte. Damit wurde zugleich Jahwe offenbar als wesentlich mehr als nur ein kenitischer Gott. Unter Josua fassten bald danach die in Ägypten gewesenen Stämme in Mittelpalästina Fuss und vereinigten sich mit den schon länger im Lande sitzenden Stämmen zu einer gemeinsamen Verehrung Jahwes, der wenigstens auch der südlichen Stämmengruppe aus der Zeit von der Landnahme schon bekannt war.

Diese kurze Übersicht kann den Inhalt des Buches und vor allem seines dritten Teiles nur ganz grob wiedergeben und muss die vielen Einzelerörterungen und besonders die sorgsamen Begründungen, die der Verfasser gibt, übergehen. Die wesentlichen Punkte der Begründung sind Folgende. Die Amarna-Tafeln bezeugen ein Auftreten von *Ḫabiru* in Süd- und in Nordpalästina, hingegen kaum in Mittelpalästina; da nun der ethnisch verstandene Begriff *Ḫabiru*-Hebräer der Amarna-Zeit Palästinas historisch kaum von den Israeliten getrennt werden kann, stossen wir hier eben auf die Landnahme der israelitischen Süd- und Nordstämme. Für den Ägyptenaufenthalt darf keine allzu lange Zeit angesetzt werden. Da nach der alttestamentlichen Überlieferung beim Eintritt Jakobs und seines Kreises nach Ägypten der Pharaonenhof entfernt vom östlichen Delta gelegen zu haben scheint, beim Auszug jedoch in der Nähe des östlichen Deltas vorausgesetzt wird, kommt für den ersteren Vorgang die Zeit der 18. und für den letzteren die Zeit der 19. ägyptischen Dynastie in Frage. Die Rolle Josephs in Ägypten weist darauf hin, dass vor allem die späteren „Joseph-Stämme" in Ägypten waren. Da die Verbindung Moses mit dem Ephraimiten Josua und mit der nach der Landnahme in Mittelpalästina aufgestellten Lade sehr eng gewesen zu sein scheint, muss Mose zum Kreise der in Ägypten gewesenen Elemente gehört haben. Allerdings war er ein Levit, und darum ist anzunehmen, dass auch versprengte Simeoniten und Leviten nach der Katastrophe bei Sichem nach Ägypten abgewandert sind. Ein schon vor all diesen Ereignissen vorhanden gewesener Zusammenhang der Israelstämme und eine bereits aus dieser Zeit datierende Bekanntschaft vieler dieser Stämme mit der Jahweverehrung muss angenommen werden, weil sich die der Landnahme folgende Vereinigung der Stämme nur als eine Wiedervereinigung verstehen lässt. Im übrigen wird der Kundige aus der obigen Inhaltsübersicht leicht entnehmen, welche Stellung der Verfasser in den vielen Auseinandersetzungen um die Vorgeschichte Israels bezieht.

Man könnte nun gewiss die Ergebnisse, zu denen der Verfasser gelangt, und ihre Begründungen im einzelnen durchgehen und prüfen und

sich zustimmend oder ablehnend dazu äussern. Ich selbst würde in zahlreichen wesentlichen Punkten mit dem Verfasser einig sein, in anderen Punkten seine Ausführungen für sehr erwägenswert halten, in anderen Punkten freilich auch die Dinge anders sehen. Aber es wäre wohl nicht viel damit gewonnen, wenn seinem Bilde vom Gang der Ereignisse nur ein mehr oder weniger anders aussehendes Bild gegenübergestellt würde. Wichtiger scheinen mir methodische und grundsätzliche Erwägungen, zu denen das vorliegende Buch Anlass gibt. Ja, mir scheint, dass der grosse Wert dieses Buches vor allem darin liegt, dass es zu solchen Erwägungen geradezu zwingt und damit die wissenschaftliche Erkenntnis fördert.

Vorbildlich und eine Mahnung für alle die, die sich mit dieser schwierigen Materie beschäftigen, ist die Aufgeschlossenheit und Umsicht, mit der der Verfasser sich in die bewegte wissenschaftliche Erörterung hineinbegibt, mit der er die Verfechter der verschiedensten anderen Auffassungen zu Worte kommen lässt und ihre Argumente ernst nimmt und prüft. Es handelt sich bei alledem ja nicht um eine wissenschaftliche Spielerei, sondern um eine intensive Bemühung um ein Stück Geschichte von ganz wesentlicher Bedeutung für die weitere Existenz Israels und für die Weltgeschichte überhaupt, bei dem jedoch die Überlieferungsverhältnisse offenkundig sehr kompliziert liegen. Der Verfasser hat die irgendwie einschlägige wissenschaftliche Literatur in bewundernswerter Fülle herangezogen; einige wenige mir aufgefallene und offenbar kriegsbedingte Lücken verdienen gar nicht aufgeführt zu werden. Und weiter ist der Verfasser — auch darin vorbildlich — mit sehr grosser Vorsicht und Zurückhaltung zu Werke gegangen, hat die Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten ernst beachtet und nicht mehr beantwortbare Fragen offen gelassen und hat auf diese Weise gewissenhaft abwägend sich sein Bild vom Verlauf der Ereignisse gemacht. Überschaut man die geradezu verwirrende Fülle der in der Wissenschaft der letzten Jahrzehnte hervorgebrachten Ansichten und Thesen auf dem Gebiete der Vorgeschichte Israels, wie sie der Verfasser dem Leser vorführt, so möchte man freilich an der Aufgabe einer Rekonstruktion dieser Vorgeschichte verzweifeln und fragen, ob denn auf der Grundlage der verfügbaren Überlieferungen überhaupt noch etwas Bestimmtes auszumachen sei.

Das gilt auch für den Beitrag der Archäologie und der ausseralttestamentlichen Nachrichten. Durch sie ist die Welt, in der die Anfänge Israels zu suchen sind, in einem erstaunlichen Ausmass bekannt geworden; und wir können uns in die Zeit gar nicht mehr recht zurückversetzen, in der man noch ohne diese Kenntnisse sich ein Bild von den Anfängen Israels machen musste. Aber es handelt sich dabei eben doch um den Hintergrund, vor dem sich die Anfänge Israels abgespielt haben; und es ist sehr ernstlich zu fragen, wie weit sie unmittelbar über diese Anfänge etwas auszusagen vermögen. Der Verfasser urteilt mit Recht auch darüber sehr vorsichtig und nüchtern. Es fragt sich, ob man darin nicht noch weitergehen müsste. Wie weit ist die Landnahme der israelitischen Stämme im palästinischen Kulturlande archäologisch zu fassen? Diese Frage ist nach dem bisher vorliegenden Ertrag der palästinischen Archäologie noch nicht sicher zu beantworten, wenn man bedenkt, dass sich um die Wende von der Bronze-

zur Eisenzeit in Palästina auch neben der israelitischen Landnahme Vorgänge abgespielt haben, von denen wir nur wenig oder gar nichts Sicheres wissen, die aber zweifellos ebenso sehr und vielleicht noch stärker in der materiellen Hinterlassenschaft aus jener Zeit ihre Spuren hinterlassen haben. Etwas besser steht es naturgemäss mit den durch die archäologische Arbeit zu Tage geförderten Schriftdokumenten, deren geschichtliche Beziehungen eindeutiger zu ermitteln sind als die der stummen Zeugen aus jener Zeit. Aber auch bei ihnen hat sich herausgestellt, dass die Beziehung auf die israelitische Vor- und Frühgeschichte meist nur mittelbar und jedenfalls nicht sicher unmittelbar ist.

Bedeuten diese Erwägungen nun völlige Skepsis? Ist es so, dass uns nur Mosaiksteine von Überlieferungen und Nachrichten zu Gebote stehen, die zur Rekonstruktion eines vollständigen Bildes nicht mehr ausreichen, so dass sie jeder auf seine Weise zu einem Bilde zusammensetzt und ergänzt, ohne doch nachweisen zu können, dass dies das ursprüngliche und echte Bild sei? Von manchen dieser Bilder wird man mit einiger Sicherheit sagen können, dass die Steine falsch zusammengesetzt sind, weil sie so nicht aneinander passen. Aber wer will das richtige Bild gefunden haben, in dem *alle* Steine sich überzeugend aneinander fügen? Ist auf diesem Gebiete mit dem verfügbaren Material überhaupt noch weiterzukommen, ohne dass etwa überraschende neue Funde die wissenschaftliche Situation grundlegend ändern? Und wie wäre weiterzukommen? Gibt es nicht wenigstens gewisse ältere Vorstellungen vom Gang der Dinge, die sich als irrig erwiesen haben, so dass man nicht immer erneut auf sie zurückzukommen braucht?

Dazu zunächst nur zwei Kleinigkeiten. Dass der Stamm Asser bei Sethos I. und Ramses II. als in Galiläa sesshaft erwähnt werde, ist nachweislich falsch. Der Name *'sr* begegnet innerhalb der Pharaonenlisten im Rahmen „konventioneller Namenzusammenstellungen" (vgl. dazu M. Noth, ZDPV, 60, 1937, S. 198 ff., bes. S. 202 f.) und stellt in diesem Rahmen nur eine einfachere und letztlich ältere Schreibweise des Namens „Assur" dar, der meist in vollerer syllabischer Schreibung in den gleichen Zusammenhängen seit Thutmose III. häufiger begegnet. Dass Ramses II. überhaupt etwas mit Galiläa zu tun gehabt habe, lässt sich durch nichts positiv nachweisen (vgl. ZDPV, 64, 1941, S. 50 ff.). Ferner noch Folgendes: Der Verfasser weist richtig darauf hin (S. 49), dass durch die in den Texten vom *rās esch-schamra* bezeugte Gleichung SAG.GAZ = *'prm* nunmehr die Gleichung SA(G).GAZ = *Ḫa*-BI-*ru* = (ägypt.) *'pr.w* völlig gesichert ist. Damit haben sich einige ältere Ableitungen und Deutungen des Namens *Ḫabiru* erledigt. Dass gleichwohl die Gleichung *Ḫabiru* = Hebräer möglich bleibt, ja in *einer* Hinsicht sogar bestätigt wird und jedenfalls sachlich wahrscheinlich ist, darin stimme ich dem Verfasser völlig zu. Nun ist aber die weite Verbreitung der „Hebräer" im II. Jrt. v. Chr. sehr auffällig. Auch in neuen Quellen tauchen sie immer wieder auf. Der Verfasser kann mit Recht auf die neue Inschrift Amenophis II. (Mitte des 15. Jrhs. v. Chr.) hinweisen (S. 47), in der kriegsgefangene *'pr* aus dem Lande Syrien-Palästina vorkommen. Jetzt wäre noch die Inschrift der Statue des Idrimi vom *tell 'aṭschāne* (*Alalaḫ*) aus der zweiten Hälfte des 15. Jrhs. v. Chr. (?)

hinzuzufügen, in deren Z. 27 die „SA.GAZ-Krieger" vorkommen (vgl. S. SMITH, *The Statue of Idri-mi*, Occasional Publications of the British Institute of Archaeology in Ankara, No. 1, 1949). Damit wird, wie mir scheint, die ethnische Deutung des Wortes *Ḫabiru*, die der Verfasser für die richtige hält, immer unwahrscheinlicher. Doch ist darüber anscheinend noch keine Einigung zu erzielen. Jedenfalls aber wird der speziellen Beziehung bestimmter irgend wo bezeugter *Ḫabiru* auf die israelitischen Stämme mehr und mehr der Boden entzogen; und man sollte mit der Konstatierung einer solchen Beziehung äusserst vorsichtig sein.

In einem Punkte scheint mir die Zusammengehörigkeit eines archäologischen Befundes mit einem Stück alttestamentlicher Überlieferung völlig einwandfrei zu sein. Das ist der Fall von Ai. Dass nach den alttestamentlichen Ortsangaben über Bethel und Ai die Ortschaft Ai auf dem heute *et-tell* genannten Ruinenhügel gelegen hat, kann nicht wohl bezweifelt werden. Der Ausgrabungsbefund auf *et -tell* ist ebenfalls eindeutig. Der Verfasser zitiert S. 20, Anm. 3, eine Äusserung von FERNÁNDEZ über widersprechende Beurteilungen der Dauer der Siedlungsperioden auf *et-tell*, ohne zu erwähnen, dass FERNÁNDEZ dabei übersieht, dass die irrige Beurteilung aus der Zeit *vor* der Ausgrabung stammt, dass die Ausgrabung aber die Dinge geklärt hat. Der Verfasser führt verschiedene Harmonisierungsversuche zwischen dem archäologischen Befund auf *et-tell* und der alttestamentlichen Erzählung von Jos. vii-viii auf, die alle gezwungen und unbefriedigend sind, und lässt dann die Frage Ai offen.

Diese Frage aber kann doch wohl nicht offen gelassen werden. Hier stellt sich nämlich dringend das Problem der alttestamentlichen Überlieferung. Und ich glaube nun allerdings, dass auf dem Gebiete der israelitischen Vorgeschichte nur durch eindringendere Analyse der alttestamentlichen Überlieferung selbst weiterzukommen ist, so schwierig und kompliziert diese Aufgabe auch ist. Die Bodenfunde und die ausseralttestamentlichen Nachrichten werden voraussichtlich immer nur den Rahmen abstecken helfen, innerhalb dessen sich die israelitischen Vorgänge abgespielt haben, während wir über die Vorgänge selbst nur aus dem Alten Testament etwas Unmittelbares erfahren werden.

Hier erheben sich die Fragen, wie weit es erlaubt ist, die Personengeschichte der Erzväterzeit in Stammesgeschichte umzusetzen, wie sich die einzelnen Komplexe alttestamentlicher Überlieferung traditionsgeschichtlich und historisch zueinander verhalten, aus welchem Bereich die einzelnen Überlieferungen stammen und welcher Art sie sind, ob die Folge der Richtergeschichten im Richterbuch als chronologische Folge historisch verstanden werden kann usw. Auf diesem Gebiete ist man immer wieder in Gefahr, bestimmte herkömmliche kritische Auffassungen für alttestamentliche Überlieferung zu halten. Auf S. 4 ruft der Verfasser „the Biblical evidence" dafür an, dass erst die Lea- und später die Rahelstämme eingewandert seien (und nicht umgekehrt), als ob das Alte Testament überhaupt etwas von einer Landnahme in zwei zeitlich voneinander getrennten Wellen wüsste. Hinsichtlich der Notwendigkeit und des Ausmasses überlieferungsgeschichtlicher Fragestellung glaube ich, anderer Meinung sein zu müssen als der Verfasser, der vorwiegend nur die chro-

nologischen Angaben des Alten Testaments analysiert, während die überlieferungsgeschichtliche Aufgabe sehr viel weiter und tiefer geht.

Doch nicht das, was etwa fehlt, sondern der reiche Inhalt, der in dem Buche zu finden ist, macht den Wert des Buches aus; und für diesen reichen Inhalt werden alle Mitarbeiter auf diesem Gebiete dem Verfasser dankbar sein.

Bonn. MARTIN NOTH

BOOK LIST [1])

A. DUPONT-SOMMER *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte* L'Orient Illustré 4, Paris 1950, 123 p. avec 1 carte et 10 illustrations.

Le professeur bien connu de la Sorbonne informe dans ce petit livre le grand public des récentes trouvailles effectuées en Palestine. La traduction de nombreux textes en augmente considérablement la valeur pour les étudiants.

EDW. ROBERTSON *The Old Testament Problem, a re-investigation, together with two other essays* Manchester 1950, x + 238 pp., 21s.

Professor Robertson offers an original solution of the problem of the origin of the Pentateuch, suggesting that the Decalogue and the Book of the Covenant underwent diversent midrashic development in zonal shrines. The Author lays stress on the Jewish traditions and the influence of the conflict with the Samaritans. Articles in book-form, earlier published in the Bulletin of the Rylands Library.

SIGMUND MOWINCKEL *Han som kommer. Messiasforventningen i det gamle testament og paa Jesu tid* Köbenhavn (Gad), 1951, 415 pp.

A comprehensive handbook of the ideas of Messiah. Translation into one of the great languages desirable.

H. W. WOLFF *Jesaja* 53 *im Urchristentum* Zweite, neubearbetete Auflage, Berlin 1950, 159 S. (Thesis Halle-Wittenberg 1942)

Kurze Übersicht über die Nachwirkung von Jes. liii bis zum Justin.

C. LINDHAGEN *The servant motif in the Old Testament, a preliminary study to the Ebed-Yahweh problem in Deutero-Isaiah* Uppsala 1950, xvi + 336 pp. (Thesis Uppsala)

The writer believes that the servant attribute is normally applied to Israel as a whole. The limitation to the righteous as remnant occurs only in later texts. The servant *par excellence* is the king who must be seen against the background of the ideology of kingship in the Near East. A thorough investigation.

K. G. RIGNELL *Die Nachtgesichte des Sacharja, eine exegetische Studie* Lund 1950, 268 S. (Thesis Lund)

Eine textkritisch sehr verdienstvolle Bearbeitung des ersten Teiles des Sacharjabuches. Der Verfasser ist ein echter Schüler NYBERG's und GERLEMAN's.

A. HALDAR *The notion of the desert in Sumero-Accadian and West-Semitic religions* Uppsala Universitets Årsskrift 1950 : 3.

Attempts to work out the parallelism between the ideas of 'desert' and the Nether World and to trace these ideas in the Semitic religions.

---

[1]) The mention of books in this List neither implies nor recludes subsequent review at lenght.

THE HEBRAIC CHARACTER OF SEPTUAGINT GREEK

BY

HENRY S. GEHMAN

Princeton

The object of a translator obviously is to render a document clearly into the vernacular. Upon reading the LXX, however, it is often difficult to obtain the sense without comparing the Hebrew text. In other words, there is a Hebraic cast to the language of the LXX. It is well-known that the Greek of the LXX is the *koine*, of which the colloquial element is amply illustrated from the papyri; yet we have to admit that the language of the LXX is different in many ways from other *koine* Greek. In his *Grammar of the Old Testament in Greek*, THACKERAY maintains (p. 26) that the papyri "have given the death-blow to, or at any rate have rendered extremely improbable, the theory once held of the existence of a 'Jewish-Greek' jargon, in use in the Ghettos of Alexandria and other centres where Jews congregated." It certainly would be too bold to speak of a "Jewish-Greek jargon", and yet we can hardly avoid speaking of a Jewish-Greek, which was in use in the synagogues and in religious circles. If the Jews who read the LXX did not understand Hebrew, we may infer at least that the translation made sense to them and that it was intelligible when it was read in the synagogue.

In speaking of Jewish-Greek usage we may start with the use of the conjunction καί. Thus in the paratactic construction in LXX Greek as in Hebrew, the conjunction 'and' may signify 'that' in the sense that it introduces what is really a substantive clause: Gen. iv 8, "And it came to pass while they were in the field, (καὶ ἀνέστη Κάιν) that Cain rose up ...." — 1 Sam. x 5, "And it shall come to pass..., (καὶ ἀπαντήσεις) that thou wilt meet ...." — 2 Sam. vii 12, "And it shall come to pass (καὶ ἔσται) when thy days are fulfilled and thou sleepest with thy fathers, (καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ) that I will raise thy seed after thee." — 1 Kings 1 21, "And it will come to pass..., (καὶ ἔσομαι ἐγὼ καὶ Σαλωμὼν ὁ υἱός μου ἁμαρτωλοί) that I and my son Solomon shall be offenders."

As in Hebrew, a circumstantial clause may be indicated in LXX Greek with the conjunction 'and': 2 Sam. iv 10, in connexion with the report of the assassin of Ish-Bosheth, we meet the circumstantial clause καὶ αὐτὸς ἦν ὡς εὐαγγελιζόμενος ἐνώπιόν μου (while we was as one bringing good tidings in my presence). — 2 Sam. xi 4, "And he lay with her, (καὶ αὕτη ἁγιαζομένη ἀπὸ ἀκαθαρσίας αὐτῆς) while she was purified from her uncleanness."

As in Hebrew, the conjunction 'and' may show the beginning of the apodosis: 1 Sam. xvii 9, "If he be able to fight with me ..., then (καί) we shall be servants unto you." — 1 Sam. xx 6, "If thy father miss me at all, then (καί) thou shall say...."

From this use of καί to introduce the apodosis, it is easy to see how the conjunction developed the meaning of 'then': Gen. iv 12, "When thou tillest the ground, (καί) then it will no longer yield to thee its strength." — Gen. ix 16, "When (καί) my bow will be in the cloud, then (καί) will I see to remember ..." — 1Sam. xvi 2, "If (καί) Saul hear, then (καί) he will slay me." — 1 Sam. xiv 52, "And Saul seeing any mighty man ..., then (καί) he collected them unto himself.' — 2 Sam. x 5, "When (καί) they reported to David concerning the men, then (καί) he dispatched ...." — 1 Kings iii 14, "And if thou wilt walk in my way ..., then (καί) I will lengthen thy days." — Ezek xxxii 15, "When (ὅταν) I scatter all those dwelling in her, then (καί) they shall know that I am the Lord."

Likewise the conjunction developed the sense of 'so' or 'therefore': Gen. iii : 22-23: "And now lest ever he stretch forth his hand and take of the tree of life and eat and live forever. So (καί) the Lord God dismissed him from the paradise of luxuriousness."

From these examples of the use of καί, of which there are many more, it seems reasonable to believe that in the LXX the reader would not merely ramble along reading one καί after another; he certainly must have felt even in the paratactic construction that in many instances καί introduces what is really a subordinate clause, that it shows the relationship of clauses to each other, and that it indicates the sequence and dependence of ideas. Even though a Hellenistic Jew would not know Hebrew or Aramaic, it is probable that for the most part the context would lead him to the correct interpretation of καί in passages of this nature.

The foregoing Hebraic uses of the conjunction καί are, however, only an incident in the Hebraic Greek of the LXX. When it comes to the subordinate conjunction ὅτι, we have cases where Hebrew *kî* is

rendered by ὅτι (when): Gen. 4 : 12, "When (ὅτι) thou tillest the ground ...." — 2 Sam. iv 10, "When (ὅτι) he who informed me that Saul was dead ...." Among the meanings of Hebrew *kī* is 'when', and without assuming a textual error of ὅτι for ὅτε in the above examples, it seems clear that in these cases ὅτι is a literalism for *kī*.

The Hebraic influence, however, is not only a matter of literalism of vocabulary, but also of syntax. Thus the use of the pronoun *hū'* to express the copula is found in the LXX: 1 Kings viii 60, ὅτι Κύριος ὁ θεός, αὐτὸς θεός (that the Lord God is God). In a previous case (1 Kings viii 41) the pronoun *hū'* is doubly rendered by the copula and by the pronoun οὗτος: ὃς οὐκ ἔστιν ἀπὸ λαοῦ σου οὗτος.

The Semitic use of the relative in the LXX is well-known, and a few examples will suffice: Gen. vi 17, ἐν ᾗ ἐστὶν ἐν αὐτῇ πνεῦμα ζωῆς. — Gen. xix 25, τὰς πόλεις ταύτας ἐν αἷς κατῴκει ἐν αὐταῖς. — Job xxx 4b, οἵτινες ἅλιμα ἦν αὐτῶν τὰ σῖτα. — 1 Sam. ix 10, where *'ăšer šām* is rendered by οὗ ... ἐκεῖ.

For the use of *'eḥād* in a list of names, see Josh. xii 9 ff., where the old Greek does not render it. In 1 Kings iv 8, 9, 11, 12, 13, 14, 15, however, we find εἷς, even though it is not in M.

The definite article may be employed to represent *'ēt*, the sign of the direct object. Thus in 1 Kings i 38, 39, 43, *'et Šᵉlōmōh* is rendered τὸν Σαλωμών and in verse 44, *'et Ṣādōq*, τὸν Σαδώκ.

Furthermore the definite article with the positive may indicate the superlative: 1 Sam. xv 9, *mēṭab haṣṣ'ōn* (the best of the sheep) is translated τὰ ἀγαθὰ τῶν προβάτων. — 2 Kings x 3, *haṭṭōb wᵉhayyāšār mibbᵉnē 'ădōnēkem* (the best and the meetest of your master's sons) is rendered τὸν ἀγαθὸν καὶ τὸν εὐθῆ ἐν τοῖς υἱοῖς τοῦ κυρίου ὑμῶν.

The preposition ἐν in many instances assumes in quite literal fashion the various meanings of *b*: 1 Kings viii 24, "Thou speakest with (*b*) thy mouth and hast fulfilled it with (*b*) thy hands"; here *b* denoting means or instrument is rendered in both cases by ἐν. — Job xl 29, in connexion with leviathan, we read: "Will thou play with (*b*) him as with a bird?" The Greek follows this literally: παίζῃ δὲ ἐν αὐτῷ ὥσπερ ὀρνέῳ.

The preposition *b* denoting place-where is rendered by ἐν: Gen. xiv 13, "Now he was dwelling by (*b*) the terebinths of Mamre"; αὐτὸς δὲ κατῴκει ἐν τῇ δρυῖ τῇ Μαμβρή. Accompaniment denoted by *b* is also expressed by the preposition ἐν: Gen. ix 4, "Only flesh with the life thereof (*bᵉnapšō*); πλὴν κρέας ἐν αἵματι ψυχῆς. — 1 Sam.

xvii 43, "Thou comest to me with staves (*bammaṣlōt*)": ἐν ῥάβδῳ καὶ λίθοις. — In connexion with an oath *b* is used: 1 Sam. xvii 43, "And the Philistine cursed David *bē'lōhāw*"; G renders the preposition literalistically by ἐν.

Certain verbs are modified by a phrase introduced by the preposition ἐν, a case of Hebrew syntax: 1 Kings x 9, (thy God) who delighted in thee (*ḥāpēṣ b°kā*) is rendered ὃς ἠθέλησεν ἐν σοί; in this case the verb carries over a special meaning from the Hebrew. The verb ἐκλέγομαι as a rendering of *bāḥar* should also be considered in this connexion: 1 Sam. xvi 8, *gam bāzeh lō' bāḥar YHWH* is idiomatically translated οὐδὲ τοῦτον ἐξελέξατο Κύριος, but in v. 9, where the same sentence occurs, we find a Hebrew idiom: καὶ ἐν τούτῳ οὐκ ἐξελέξατο Κύριος. In 1 Kings viii 16 the two idioms are found in the same verse οὐκ ἐξελεξάμην ἐν πόλει ... καὶ ἐξελεξάμην ἐν Ἰερουσαλήμ ... καὶ ἐξελεξάμην τὸν Δαυείδ. In 1 Kings viii 44, the Hebrew idiom occurs, with attraction, however, of the relative to the antecedent: ὁδὸν τῆς πόλεως ἧς ἐξελέξω ἐν αὐτῇ (toward the city which thou hast chosen). Similarly we find a double construction in 1 Kings xi 32, τὴν πόλιν ἣν ἐξελεξάμην ἐν αὐτῇ. Compare in this connexion 2 Ch. vi 34, κατὰ τὴν ὁδὸν τῆς πόλεως ταύτης, ἣν ἐξελέξω ἐν αὐτῇ. The preposition ἐν is used also with the verb ἐκλέγομαι in 1 Ch. xxviii 4-5.

The use of *b* with nouns of measure after a numeral has occasionally been transferred to the Greek. In 1 Kings vi 6 (2) where M does not employ this idiom, G reads: καὶ εἴκοσι ἐν πήχει πλάτος αὐτοῦ καὶ πέντε καὶ εἴκοσι ἐν πήχει τὸ ὕψος αὐτοῦ. In 1 Kings vii 10 (23), in connexion with the molten sea, M uses *b*; G follows with the Hebrew idiom: καὶ ἐποίησεν τὴν θάλασσαν δέκα ἐν πήχει ἀπὸ τοῦ τείχους αὐτῆς ἕως τοῦ χείλους αὐτῆς, στρογγύλον κύκλῳ τὸ αὐτὸ πέντε ἐν πήχει τὸ ὕψος αὐτῆς, καὶ συνηγμένοι τρεῖς καὶ τριάκοντα ἐν πήχει. The same idiom is found also in Ezek. xl 5.

The preposition ἐκ like Hebrew *min* may be used to denote the partitive idea: Amos ii 11, "And I raised up of (*min*) your sons for prophets And of (*min*) your young men for Nazirites." G renders both cases of *min* by ἐκ. A similar use is found in Sirach xi 19 καὶ νῦν φάγομαι ἐκ τῶν ἀγαθῶν μου.

The compound preposition *mē'al* (from upon, from on, from off) is rendered by ἐπάνωθεν (above, on top), which consequently assumes the Hebrew sense of separation. Examples of this are found: 2 Kings ii 5, "Knowest thou that Yahweh will take thy master from thy head (*mē'al rō'šekā*) today?" G renders ἐπάνωθεν τῆς κεφαλῆς σου. —

2 Kings ii 13-14, (the mantel) that fell *mēʿālāw*; here again G renders the preposition by ἐπάνωθεν with the genitive. — A similar usage occurs in 2 Kings xvii 21, 23; xxv 5.

In case of the negative we meet a pure Hebrew idiom: 1 Kings viii 60, "Yahweh is God. (*ʾēn ʿōd*) There is none else." G renders these two Hebrew words in literalistic fashion: καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι,

The dative of agent may be a translation of *l* with the *nomen agentis*: Gen. xiv 19, Εὐλογημένος Ἀβραὰμ τῷ θεῷ τῷ ὑψίστῳ. This is a literal rendering of *bārūk ʾAbrām lᵉʾēl ʿelyōn*.

Generally the infinitive absolute is rendered by a participle. This may be in the same tense and voice as the main verb: 1 Sam. xiv 43, *ʾāʿōm ṭāʿamtī*, γευσάμενος ἐγευσάμην. — I Kings ix 6, *ʾim šōb tᵉšūbūn*, ἐὰν δὲ ἀποστραφέντες ἀποστραφῆτε. On the other hand, however, the participle may be in a different tense: Judges xvii 3, *haqdēš hiqdištī*, ἁγιάζουσα ἡγίακα. — I Kings xxii 28, *ʾim šōb tāšūb*, ἐὰν ἐπιστρέφων ἐπιστρέψῃς. The force of the infinitive absolute may also be rendered by a dative: Gen. ii 16, *ʾākōl tōʾkēl*, βρώσει φάγῃ. — Gen. ii 17, *mōt tāmūt*, θανάτῳ ἀποθανεῖσθε. Even though these renderings of the infinitive absolute may not be classical Greek, they would cause no difficulty to a Greek who had no Semitic background.

One Hebrew verb to express repetition is *yāsap* (add); this is generally rendered in the LXX by προστίθημι followed by the infinitive: Gen. iv 2, *wattōsep lāledet* (and she bore again), καὶ προσέθηκεν τεκεῖν. — Gen. viii 21, *lōʾ ʾōsīp lᵉqallēl* (I will not again curse any more), οὐ προσθήσω ἔτι τοῦ καταράσασθαι. The second verb in Greek may, however, be a finite verb: 1 Sam. iii 6, *wayyōsep YHWH qᵉrōʾ ʿōd Šᵉmūʾēl* (and *YHWH* yet again called Samuel), καὶ προσέθετο Κύριος καὶ ἐκάλεσεν Σαμουὴλ Σαμουήλ.

The other verb frequently employed in Hebrew to express the idea of 'again' is *šūb*, which is translated by ἐπιστρέφω. In both languages the main verb governs an infinitive: Deut. xxx 9, *kī yāšūb YHWH lāśūs ʿālekā lᵉṭōb* (for *YHWH* will again rejoice over thee for good), ὅτι ἐπιστρέψει Κύριος ὁ θεός σου εὐφρανθῆναι ἐπὶ σοὶ εἰς ἀγαθά. On the other hand, we may have two finite verbs in both languages: 2 Kings xxi 3, *wayyāšob wayyiben ʾet habbāmōt* (for he built again the high places), καὶ ἐπέστρεψεν καὶ ᾠκοδόμησεν τὰ ὑψηλά. *Cf.* in this connexion 2 Kings i 11, where *šūb* is rendered by προστίθημι: *wayyāšob wayyišlaḥ ʾēlāw* (and again he sent unto him), καὶ προσέθετο ὁ βασιλεὺς καὶ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτόν. In Job vii 7, however, the verb ἐπανέρχομαι with the infinitive renders *šūb* with the infinitive.

In Hebrew an affirmative oath is introduced by *'im lō'*, as e.g., 1 Kings xx 23, *'im lō' neḥĕzaq mēhem* (surely, we shall be stronger than they); G εἰ μὴ κραταιώσομεν ὑπὲρ αὐτούς is to be understood in the same sense as the Hebrew. A variation of εἰ μή in this sense is εἰ μήν as, e.g., in Ezek. xxxvi 5, "Surely (*'im lō'*) in the fire of my jealousy have I spoken"; εἰ μὴν ἐν πυρὶ θύμου μου ἐλάλησα. Apparently εἰ μήν is the same as ἦ μήν (now verily, now surely).

A negative oath is introduced by *'im*, of which we have many examples which are directly reproduced in G. A few will suffice: Gen. xiv 23, *'im ... w'im 'eqqaḥ mikkol 'ăšer lāk*; εἰ ... λήμψομαι ἀπὸ πάντων τῶν σῶν. — 1 Sam. iii 14, *w'lākēn nišba'tī l'bēt 'ēlī 'im yitkappēr 'awōn bēt 'ēlī;*' (And therefore I have sworn ... that the iniquity of Eli's house shall not be expiated); in G the oath reads εἰ ἐξιλασθήσεται. It need not be assumed, however, that all these cases are literalistic renderings of the Hebrew; G may have εἰ even where it does not exist in M: 1 Kings i 52 "If he be a good fellow, there shall not fall (*lō' yippōl*) a hair of him to the earth." Here G introduces the protasis with ἐάν, but εἰ takes the place of the negative at the head of the apodosis, which is an oath. In other words, this use of εἰ was well understood regardless of the original. In the verse preceding (1 Kings i 51), however, G uses what is really a double negative (εἰ οὐ): "Let king Solomon swear unto me that he will not slay (*'im yāmīt*) his servant"; εἰ οὐ θανατώσει.

A wish may be expressed in Hebrew by *mī yittēn*, a phrase in which the idea of giving has disappeared and which has become stereotyped as a mere desiderative particle. This may be rendered in Hebraic fashion: Job xix 23, *mī yittēn 'epō w'yikkāt'būn millāy* (Oh that my words were now written!); τίς γὰρ ἂν δώῃ γραφῆναι τὰ ῥήματά μου. — Job xxix 2, *mī yitt'nēnī k'yarḥē qedem* (Oh that I were as in the months of old!); τίς ἄν με θείη κατὰ μῆνα ἔμπροσθεν ἡμερῶν. The classical influence, however, is not entirely lost: Job xiv 13, *mī yittēn biš'ōl taspīnēnī* (Oh that thou wouldest hide me in Sheol); εἰ γὰρ ὄφελον ἐν ᾅδῃ με ἐφύλαξας. In this case G uses the aorist indicative instead of the infinitive. We also find a combination of two idioms: Job vi 8, *mī yittēn tābō' še'ĕlātī* (Oh that I might have my request!); εἰ γὰρ δώῃ, καὶ ἔλθοι μοι ἡ αἴτησις. Even though M has *mī yittēn*, G has εἰ γὰρ δώῃ followed by καί with the optative. Yet the pure classical syntax of a wish has not been lost: Job vi 2, *lū šāqōl yiššāqēl ka'śī* (Oh that my vexation were but weighed); εἰ γάρ τις ἱστῶν στῆσαι μου τὴν ὀργήν.

In Hebrew the construction of the infinitive with a preposition may

be continued in the further course of the narrative with a finite verb. According to the GESENIUS-KAUTZSCH *Hebrew Grammar* (114 r) the finite verb is governed by a subordinate conjunction corresponding to the preposition before the infinitive. This construction is also taken over by the LXX: 1 Kings xviii 18, *ba'ăzobkem 'et miṣwōt YHWH wattēlek 'aḥărē habb'ālīm* (in that ye have forsaken the commandments of Yahweh and thou hast followed the Baalim); ἐν τῷ καταλιμπάνειν ὑμᾶς τὸν Κύριον θεὸν ὑμῶν, καὶ ἐπορεύθης ὀπίσω τῶν Βααλείμ. — Ezek. xxxv 5, *ya'an hĕyōt l'kā 'ēbat 'ōlām wattaggēr et b'nē yiśrā'ēl* (because thou hast had an enmity of old and hast given over the children of Israel); ἀντὶ τοῦ γενέσθαι σε ἐχθρὰν αἰωνίαν, καὶ ἐνεκάθισας τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ. In spite of G's interpretation, the grammatical principle is illustrated in the Greek. A finite verb in G may follow even a noun denoting action: 1 Kings ii 37, *w'hāyāh b'yōm ṣe't'kā w''ābartā 'et nahal qidrōn* (for on the day thou goest out and passeth over the Wady Kidron); καὶ ἔσται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς ἐξόδου σου καὶ διαβήσῃ. This Semitic construction may be used in G even though it does not occur in M: Deut. iv 37, *w'taḥat kī 'āhab ... wayyibḥar .... wayyōṣī'ăkā* (And because he loved thy fathers and chose their seed after them and brought thee out). Here M has three finite verbs, but G opens with an infinitive governed by a preposition: διὰ τὸ ἀγαπῆσαι αὐτὸν τοὺς πατέρας σου, καὶ ἐξελέξατο ... καὶ ἐξήγαγέν σε.

The foregoing examples will suffice to demonstrate that the LXX is full of Hebrew idioms which also involve a matter of syntax. It may appear, however, that these are due simply to a literalistic rendering from Hebrew into Greek, and no doubt many of them have such an origin. On the other hand, if the LXX made sense to Hellenistic Jews, the translation was understood because its idiom corresponded to a familiar *Denkart*. At any rate, if the Greek spoken by Alexandrian Jews was saturated with Semitic expressions, their Biblical translation did not help them in making the transition to a pure Greek.

The Hebraic character of LXX Greek, however, is not limited to syntax including a Semitic use of coniunctions, prepositions, and pronouns; the vocabulary also was bound to be influenced by the Hebrew original. Certain Greek words had to be adapted to Old Testament usage, and in this way they received a meaning not found in classical or ordinary Hellenistic Greek.

There follows a discussion of a list of selected words ——

ἁγιάζω (hallow, make sacred). In connexion with the year of jubilee

we read in Lev. xxv 11, "nor gather the grapes of its undressed vines (*nᵉzīrehā*)." In this case *nāzīr*, a term applied to the Nazirite with unshorn hair, by a figure of speech refers to untrimmed vines. This term is rendered τὰ ἡγιασμένα. In this connexion *cf.* the word for Nazirites, οἱ ἡγιασμένοι (Amos ii 12); at any rate the figure of the Nazirite has been preserved.

ἀνάστημα, ἀνάστεμα (height, protuberance, prominence, erection, building, eruption). The word is used to translate *yᵉqūm* (substance, existence): Gen. vii 4, 23, πᾶν τὸ ἀνάστεμα. This literal rendering of the root, however, introduced a new meaning for this noun.

ἀνατολή (rising). The verb ἀνατέλλω (rise) has also the meaning 'to spring out' in connexion with plants, whence the meaning 'shoot' for the noun could develop. The noun and the verb are brought together in Zech. vi 12, Ανατολὴ (*ṣemaḥ*) ὄνομα αὐτῷ, καὶ ὑποκάτωθεν αὐτοῦ ἀνατελεῖ (*yiṣmāḥ*). In Zech. iii 8 we read: "I will bring forth my servant the Shoot (*ṣemah*)", which G renders ἐγὼ ἄγω τὸν δοῦλόν μου 'Ανατολήν. Thus through a literalism the noun carried a Hebrew meaning into the Greek.

ἀποστολή (sending off or away, dispatching, discharge, payment or tribute). In 1 Kings ix 16 we read that Pharaoh gave to his daughter Gezer as a dowry (*šillūḥīm*). This is rendered literally in G 1 Kings iv 32 as ἀποστολαί and thus G gave this noun a Hebrew coloring it did not have before.

ἑτοιμάζω (prepare). The Hebrew root *kūn* means in the Niphal 'to be set up, established, fixed', and in the Hiphil 'to establish, set up, fix, make ready, prepare'. In 1 Kings ii 12 we read "and was established (*wattikōn*) his kingdom greatly." This is rendered by G καὶ ἡτοιμάσθη ἡ βασιλεία αὐτοῦ σφόδρα. The verb in the Greek has to be understood in the Hebrew sense. *Cf.* 1 Kings ii 45, where *nākōn*, the Niphal participle, is rendered by ἕτοιμος. In 1 Kings ii 24 the Hiphil *hĕkīnanī* (hath established me) is rendered by ἡτοίμασέν με. It appears that the verb ἑτοιμάζω in this connexion is to be understood in a Hebrew sense.

θάλασσα (sea). Hebrew *yām* (sea), however, is often used in the sense of the direction 'west', and this meaning has been transferred to θάλασσα in a number of passages; e.g., Gen. xii 8; Ex. xxvi 22; Josh. viii 9, 12; Ezek. xlv 7. In some cases as Gen. xiii 14 the meaning of θάλασσα could be inferred from the context, but the usage is not Greek.

ἰσχύς (strength, might, power). In Job vi 22b it is used in the

sense of 'wealth, goods, substance' as a translation of Hebrew *kō(a)ḥ*, which from the meaning 'strength, power' developed the sense of 'wealth'. Again a Greek word is used with a signification which is not Greek.

ὁδός (way). As a translation of Hebrew *derek* (way, road) which in connexion with direction developed the sense 'toward', ὁδός in the accusative has taken over this Hebrew meaning. Thus in 1 Kings viii 44 *derek hāʿīr* (toward the city) is rendered ὁδὸν τῆς πόλεως, and in verse 48 *derek ʾarṣām* (toward their land), ὁδὸν γῆς αὐτῶν. The meaning may be clear in the context, but the usage is not Greek.

πλευρά (rib, side). Hebrew *ṣēlāʿ*, originally 'rib, side', in connexion with the floor and wall of the Temple developed from 'ribs' (of cedar and fir) to the sense of 'planks, boards'. In 1 Kings vi 15, *bᵉṣalʿōt bᵉrōšīm* (with boards of cypress, or fir) is rendered in G by ἐν πλευραῖς πευκίναις. In this case the Greek noun has taken over its meaning from the Hebrew.

πληρόω (make full, fill, complete, fulfill). In 1 Kings i 14 Bathsheba says to Nathan: "... and (I will) confirm thy words (*ūmillēʾtī et debārekā*)." This is rendered literally in G: καὶ πληρώσω τοὺς λόγους σου. The Greek verb can be understood from the context, but it has a Hebrew nuance (confirm).

προνομή (foraging, pl., foraging parties; plunder, booty, store, provision). In 1 Kings ix 15 *mas* (forced labor, levy) is rendered by G (x 23) by προνομή, a unique use of the word. In the context, however, the only thing it can mean is 'forced labor' or 'levy'.

σπουδάζω (to be eager, busy, make haste, to be serious). Hebrew *bāhal* in the Niphal means 'to be disturbed, dismayed, terrified, to be in haste'. It is easy to see how a person who is terrified will make haste to escape, and thus the semantics of the Hebrew verb are clear. It seems, however, that this was not a normal development in Greek. In Job iv 5b, *wattibāhēl* (and thou art affrighted) is rendered σὺ δὲ ἐσπούδασας. Certainly the Greek verb here is to be understood in a Hebrew sense.

υἱός (son). In Hebrew the age of a man is denoted by *bēn* followed by the genitive of the number of years. This Hebrew idiom is found in Gen. xi 10, Σὴμ υἱὸς ἐτῶν ἑκατόν. For the same idiom *cf.* G. 1 Sam. iv 15; 2 Sam. iv 4; xix 32 (33), 35 (36). While a Greek could get the meaning from the context, the idiom is Hebrew.

χεῖλος (lip). In Gen. xi 1, 6, 9, this noun translates Hebrew *śāpāh* (lip, language). In verse 7, however, the same noun is rendered by

γλῶσσα and φωνή. In this connexion χεῖλος means 'language', a non-Greek usage taken over from Hebrew.

χείρ (hand). In Hebrew, *yād* developed the signification of 'means, medium, instrument', and this was taken over in the LXX. In 1 Sam. xi 7 Saul cut a yoke of oxen into parts and sent them throughout all the borders of Israel ἐν χειρὶ ἀγγέλων. In 2 Sam. x 2 condolences were sent to the king of Ammon ἐν χειρὶ τῶν δούλων. In reference to God's speaking through prophets, the same phrase is used: e.g., 1 Sam. xxviii 15, ἐν χειρὶ τῶν προφητῶν; 1 Kings viii 53, ἐν χειρὶ δούλου σου Μωυσῆ; Mal. i 1, ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ.

Hebrew *yād* is also used in the sense of 'monument', i.e., an object pointing up like a hand. Thus in 1 Sam. xv 12 it was told Samuel that Saul was setting up a monument for himself (*maṣṣīb lō yād*); this is rendered καὶ ἀνέστακεν αὐτῷ χεῖρα. The same usage is found in 2 Sam. xviii 18, χεὶρ Ἀβεσσαλώμ. Probably in the same sense is to be understood ἐπιστῆσαι (τὴν) χεῖρα in 2 Sam. viii 3 and 1 Ch. xviii 3. In Zech. xiii 6 G ἀνὰ μέσον τῶν χειρῶν σου literally follows M *bēn yādekā*, meaning 'on the shoulders'.

From the above examples it is clear that LXX Greek has numerous cases of grammar and vocabulary which are Hebraic. The language of the LXX certainly would have caused trouble to a Greek who was not acquainted with the psychology of the Hebrew language, its idioms, and its construction. The LXX must have been read in most instances by itself and not by making continual references to the Hebrew; the translators had no intention of making a book to be used for textual studies. In other words we may suppose that its language made sense to Greek-speaking Jews. In a bilingual area a few individuals may speak both tongues perfectly, but the masses do not keep the idioms of the two apart, as may be abundantly observed in linguistic islands in this country. There is always a difficulty in passing from one language to another; in the transitional period a generation has a smattering of the tongue of the forefathers without having become thoroughly immersed in the new vernacular. Beyond a doubt Hebrew and Aramaic had left their influences on the speech of Jews who could speak only Greek. This does not necessarily imply that there was a Jewish-Greek jargon, but there was a Greek with a pronounced Semitic cast that was used and understood in religious circles. If the LXX made sense to Hellenistic Jews, we may infer that there was a Jewish Greek which was understood apart from the Hebrew language.

HOW OLD ARE THE CAVE MANUSCRIPTS?

A PALAEOGRAPHICAL DISCUSSION [1])

BY

SOLOMON A. BIRNBAUM

London

1 — THE WEIGHT OF PALAEOGRAPHICAL EVIDENCE

When the Cave Scrolls were discovered we were confronted with documents whose date was unknown and whose contents did not clearly place them within some obvious historical context. In a case like that the natural method of procedure is to begin by examining all the external evidence, and thus create a basis upon which to continue further investigations. The most important part

ABBREVIATIONS

AMSL: Archives des missions scientif. et littér. *BA*: The Biblical Archaeologist. *BAMP*: Bull. archéol. du Mus. Parent. *BASOR*: Bull. of the Amer. Schools of Or. Research. *BBSAJ*: Bull. of the Brit. School of Archaeol. in Jerusalem. *BSOAS*: Bull. of the School of Or. & Afr. Studies, University of London. *ESE*: Lidzbarski, Ephemeris f. sem. Epigr. *HNE*: Handb. d. nordsem. Epigr. *ILN*: Illustrated London News. *JAOS*: Journ. of the Amer. Or. Soc. *JJS*: Journ. of Jew. Stud. *JPOS*: Journ. of the Palest. Or. Soc. *JQR*: Jew. Quart. Rev. *MPJ*: Dussaud, Les monum. palest. et jud. du Louvre. *OLZ*: Orientalist. Literaturzeitung. *PEQ*: Pal. Explor. Quart. *PSBA*: Proceed. of the Soc. of Bibl. Archaeol. *Q*: *Qbṣ ḥḥbrh ḥʿbryt lḥqyrt ʾrṣ yśrʾl wʿtyqwtyh*. *QS*: Quart. Statem. of the Palest. Explor. Fund. *RA*: Rév. archéol. *RAO*: Clermont-Ganneau, Recueil d'archéol. or. *S*: Syria. *SBB*: Sitzungsberichte, Akademie der Wissenschaften, Berlin. *SBE*: Studia Biblica et Eccles. *T*: Tarbiṣ. *Ti*: The Times, London. *VT*: Vetus Testamentum. *ZDPV*: Zeitschr. d. deutsch. Palest.-vereins.

[1]) The following study constituted part of a lecture read before the Palestine Exploration Fund in London on March 22, 1950. It is unaltered (except that the notes have been added and the palaeographical discussion of the Leviticus Fragments has here been shortened.) The illustrations are the same as those then shown as slides but it has unfortunately not been possible to include here more than half of the original number, for reasons of space and expense. For the other half the reader is given the location of the documents and bibliographical references. The drawings in this article are by me.

of the external evidence is that provided by the script of a document. Here we have something tangible to work on, something which can actually be measured.

Measuring is the basic method of palaeography. We determine the proportions between the height and width of the letters, the positions where the individual strokes of a letter touch each other or intersect, the relation between the letter and the line. In giving a description of a curve, what we are really doing is to enumerate a series of measurements.

By working out a comprehensive system of measurements, letter by letter and age by age, it is possible to establish an unassailable palaeographical basis. To do this, all that is needed is a good eye, precision, patience and, last but not least, training. Once we have a reliable palaeographical basis to start with, it is easy to relate to it the script of any newly discovered document.

2—PALAEOGRAPHICAL REFERENCES IN LITERARY SOURCES

Palaeography deals, strictly speaking, only with primary matter, with the raw material of research, — the script itself. Literary references to script are decidedly of secondary importance. If, however, they are to be brought as arguments extreme caution must be exercised and only palaeographers should do it. It is perhaps worth quoting a few recent examples to show how even perfectly obvious things can give erroneous results if handled by scholars without tthe necessary palaeographical equipment.

In Genesis Rabba, section 12, we have a description of the letter Hê, not, unfortunately, for the guidance of us poor palaeographers, but for Midhrashic reasons. There R. Johanan bar Nappaha says: "The letter Hê is closed on all sides but open below—implying that the dead go down into Sheol. [The letter Hê] has a little stroke sticking out on top — implying that the dead will rise. [The letter Hê] has a window on its side — an allusion to those who [repent and] return to God." This passage has been quoted [1]) as depicting the shape of the letter Hê in the Cave Scrolls, which would then date from Christian times, as R. Johanan lived in the third century.

Let us take a look at the Hê of the Scrolls (Fig. 1) and compare it with the description in the Midhrash. We see the opening below and the little stroke sticking out all right on top. But as far as the

[1]) JQR 40 : 59 (1949).

third characteristic is concerned, the window on the side, nothing here could be described as such,—the left-hand wall stretches unbroken from top to bottom. In other words, the letter He in the Cave Scrolls is not the same as R. Johanan's Hê, and the date of the Scrolls cannot be inferred from this Midhrash.

The form described by R. Johanan can without difficulty be found elsewhere in our palaeographical material: Here (Fig. 2) we have

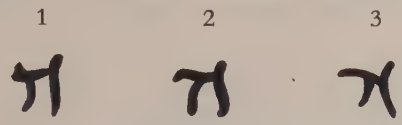


Fig. 1. The letter Hê from. 1. Habakkuk Commentary, 2. Covenant Scroll, 3. Isaiah Scoll A



Fig. 2
R. Johanan's Hê

the stroke sticking out on top; the letter is open down below, and there is the window on the side. This corresponds to R. Johanan's decription but it is very unlike the Cave Scroll forms.

Here is another example of how a literary reference should not be used: From Mishna Shab. 12 the deduction has been drawn [1]) that in the middle of the second century C. E. a Medial Mem could still be written in the final position, and from the Gemara (103 b) discussing this Mishna it was inferred that even in the second half of the third century C. E. the final forms of Kaph, Mem, Nûn, Pe and Sadhe were not yet well established. It is not difficult to demonstrate that these inferences are fallacious and that, in fact, the very opposite is proved by the relevant passages [2]). But there is no need to do so.

---

[1]) JQR 40 : 64 (1949).

[2]) In Mishna Shab. 12 : 3 we read: "R. Judah said: 'We find a short word [made] from a long word: *šm* from *šm'wn* or *šmw'l*, *nḥ* from *nḥwr*, *dn* from *dny'l*, *gd* from *gdy'l*.'" In this passage a hypothetical case is being discussed: If on the Sabbath a person intended to write the word 'Simeon' (*šm'wn*) but stopped after the first two letters, *šm*, he would still have produced a word, — *šem*, 'name', — and in that particular Mishna it is the production of a written word that is the Halakhic problem under discussion. What the Mishna means is simply that a Mem is always a Mem, whether in its medial or final form, and that this is all that matters here. There is not the slightest reason for assuming that the Tannaim thought *šm* with a Medial Mem a possible spelling for the word *šem*.

Nor did it occur to Rashi or to any of the other Commentators that the Mishna implied that the Mem in question was a medial form in a final position. Maimonides says: "If, in writting *šm* [with Medial Mem] it was his intention to write [the word] Simeon [*šm'wn*] then he is guilty [of having desecrated the Sabbath by writing] because he has completed [the word] *šm* [i.e., *šem* 'name'], although the Mem of [the word] *šm* [when written with the intention of writing *šem* 'name']

From Fig 3 it is obvious that already in the fifth century B.C.E. [1]) the trend towards the developing of Finals had started. In Fig. 4 we have some Finals many centuries older than the second and third C. E.,—they are from a papyrus of the third century B.C.E. [2]).

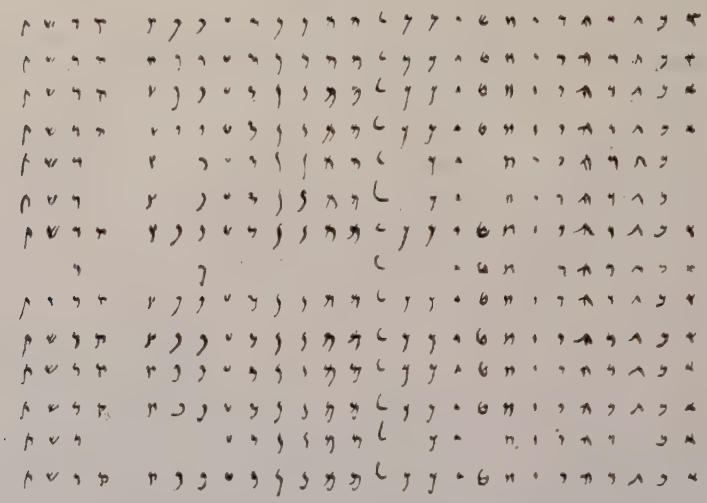


Fig. 3. Alphabets drawn from dated papyri of the 5th century B.C.E.

Other documents preserved from earlier times than the second and third centuries C.E. containing Finals are the Ossuaries, from about the hundred years preceding the Fall of the Temple. Fig. 5 gives some Finals from this group.

---

is a closed [i.e., a Final] one, while that [which he has actually written] is an open [i.e., a Medial] one. What we must take into account is only [the fact that these two letters, when read as a word, do constitute a word in] the language." Maimonides then expresses his agreement with R. Judah and adduces a parallel from another subject in support.

To R. Judah's words the Gemara rejoins that "the Mem of [the word] *śm* [i.e., *šem* 'name'] is closed, the Mem of [the two initial letters of] *śmʿwn* [i.e., *šimʿon* 'Simeon'] is open." This rejoinder makes it perfectly clear that the Final Letters were at that time already well established. The same holds good of the subsequent passage by R. Hisda: [R. Judah's words] "prove that if a person has changed a Final Mem into a Medial one, [the document in question] is still fit for use."

[1]) The dates represented on the chart are: (1) 495, (2) 484, (3) 471, (4) 465, (5) 460, (6) 460, (7) 456, (8) 456, (9) 447, (10) 441, (11) 420, (12) 419, (13) 419, (14) 416. Facsimiles in: A. H. Sayce and A. Cowley, Aramaic Papyri Discoverd at Assuan (London, 1906); and: E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militärkolonie zu Elephantine (Berlin, 1911).

[2]) A. H. Sayce and A. Cowley, An Aramaic Papyrus of the Ptolemaic Age from Egypt. PSBA 29 : 260 (1907).

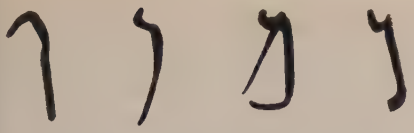


Fig. 4. Final letters in the Edfu Papyrus, 3rd century B.C.E.



Fig. 5. Final letters from Ossuaries, from the hundred years preceding the Fall of the Temple

Now what about the argument that the Cave Scrolls must be late because they contain Finals?

3—PALAEOGRAPHICAL EVIDENCE

A) *The Scrolls in Square Script*

1) EXTERNAL FEATURES

We shall first deal with three points of an external nature: the material written upon, the ruling, and the ink.

a) *The Material Written Upon*

The Cave Scrolls are written on leather. This does not help us with the dating. In Western Asia skin had been used for writing from times immemorial. The Palestinian Talmud [1]) gives it as a *hălāḵā lĕ-mōšę̄ mis-sīnay*, i.e., as ordained by the Oral Law given to Moses on Sinai, that all Tora scrolls must be written on skin. We need not deal here with the question as to what the term *hălāḵā lĕ-mōšę̄ mis-sīnay* really means in the history of the Halakha. In the present instance all that matters is that in the Palestinian Talmud the opinion is expressed that skin was so ancient a writing material that its use must go back to at least the time of Moses.

It is only in Western palaeography that parchment is something late. The oldest dated Greek parchment preserved,—and that, by the way, is of Syrian provenance,—bears the date 195 B.C.E. [2]). This, though late in the history of skin as a writing material, is early enough to show that the use of skin for the Cave Scrolls is perfectly compatible with a pre-Christian date.

b) *Ruling*

The Cave Scrolls are ruled, to keep the lines horizontal and the columns vertical. What bearing has this fact on their age?

---

[1]) Meg., ed. KROTOSCHIN, 71 d.

[2]) F. CUMONT, Le plus ancien parchemin Grec. Rev. d. Phil. 8 : 97 (1924).

A few scholars have seen in the ruling an indication of a late date, two reasons being given [1]). Firstly, that even in Greek documents ruling was not normally practised before the third century C.E., although "there are indeed papyri from Herculaneum with traces of ruled lines". The implication is that the Jews learnt ruling from the West. But there is no basis in tradition or in known facts for such an assumption. We know that parchment was imported to Rome from the Orient, that it was not common in Rome even as late as under the first Emperors, and that no specimens were found at Herculaneum and Pompeii. Thus it seems improbable that the Greeks or Romans should have taught the new technique of ruling to the Orient, where skin had been used for ages. We would expect the opposite.

What do we know from Jewish tradition about ruling?

In the above-mentioned passage from the Palestinian Talmud ruling, too, is stated to be a *hălāk̲ā lĕ-mōšę̄ mis-sīnay*, and we may infer that ruling must antedate the time of these Amoraim—which is about the third century C. E.—by at least a *good* few centuries.

It has been suggested in support of a later date for the Cave Scrolls, that at the time of that statement ruling was "a practice which was just beginning to take place in following non-Jewish usage" [2]) and that the statement was only an attempt to justify this practice by surrounding it with the aura of age,—of Sinaitic origin [3]). That, however, is a completely unhistorical explanation and shows quite a wrong appreciation of the stature and personality of the men in question.

As a matter of fact, this literary reference to ruling is not our earliest one. In the second century C.E. we find the following passage in Genesis Rabba [4]): "Rabh said: 'Even the ruling of the Book [goes back] to Adam's teaching.' " This implies that at the time of the great Abba,—generally called Rabh,—ruling was considered to be "as old as the hills", to date back far beyond the reach of living memory. On the strength of these two passages we may say that, even at a conservative estimate, ruling was used by the Jewish scribes long before the Christian Era.

Finally, a point of comparative palaeography—which I think deserves attention. Samaritan scrolls are ruled. Now, it is completely

---

[1]) JQR 40 : 129 (1949).
[2]) JQR 40 : 35 (1949).
[3]) Ti 30.8. 1949.
[4]) Section 74.

out of the question that the Samaritans should have adopted a Jewish practise—or vice versa—after the Great Schism, and least of all, in connection with so sacred a matter as the writing of the Tora. Whatever the Jews and Samaritans have in common in this respect must go back to the time before the Schism. Thus ruling must have been in use by the fifth century B.C.E. [1]).

The foregoing conclusions, based on literary and historical data, can now be confirmed by visual evidence: We have now at our disposal a very ancient document which is ruled—the Leviticus Fragments of the fifth century B.C.E. (see p. 109).

In short, the argument in support of a late date on the score that the Cave Scrolls are ruled is also untenable.

The Cave Scroll rulings are impressed with a "semi-sharp instrument which tended to make a slight crease in the material, discernible on the back of the Scroll almost throughout". [2]) This, of course, is the traditional method and is in accordance with the Talmudic regulation: *mĕsargĕlīn bĕ-qānę* 'Ruling is done with the reed'. [3])

When we think of ruling in relation to writing, we think of the letters as standing on the ruled line. That is what we are accustomed to from the Roman script. In the Cave Scrolls, however, the letters are below the ruling. This has been pointed out as noteworthy, and even advanced in proof of the medieval origin of the Scrolls [4]). Suffice it to say that there has never been any other relationship between ruling and writing in Jewish script: the letters are always below, not above the ruled line.

c) *The Ink*

The statement has been made [5]) that if upon examination the ink

---

[1]) Even if the final separation is placed one or two centuries later, ruling would still be more than five or six centuries earlier than the third century C.E.

Since this paper was delivered, Dr. PLENDERLEITH has mentioned in the course of a discussion that he recently examined a Ptolemaic papyrus and found it to be ruled.

[2]) J. C. TREVER, BASOR 112 : 5 (1948).

[3]) It was pointed out JQR 40 : 133 (1949) that in the published photographs the ruling had an appearance of having been made with a lead point and it was suggested that if an examination of the originals were to show this to be so, then that of itself would establish the recent origin of the Scrolls, as lead was not used for ruling before the Middle Ages. The above description of the ruling in the Isaiah Scroll excludes such a possibility.

[4]) JQR 40 : 129 (1949).

[5]) JQR 40 : 134 (1949).

used in the Cave Scrolls proved to be metallic, then they could not be early, because such ink had not come into use before the time of the Talmud. The opinion that until then metallic ink was unknown, is based on certain passages in the Mishna and Gemara. They cannot, however, be interpreted in this way. Indeed we know that metallic inks were widely used in antiquity. *Qanqantum* 'copperas' is repeatedly mentioned as a writing material in the Mishna [1]). To go back still earlier, the Lachish Ostraca have been found to be written with a mixed iron and carbon ink,—and that was six centuries before the Christian Era.

However, the ink of the Cave Scrolls is non-metallic. It was examined by Dr. PLENDERLEITH in the British Museum Laboratory and he found it to be a carbon ink.

This does not, of course, constitute a proof that the manuscripts are pre-Medieval. But if anything, it tips the scale a little on this side rather than on that, because in medieval times the use of metallic inks became general.

2) PALAEOGRAPHICAL EVIDENCE PROPER

What we have to do is to place the writing of the Cave Manuscripts side by side with that of documents whose dates are known to us, to mark the similarities and dissimilarities down to the minutest detail and so establish their date. We shall take into consideration documents covering a much wider span of time than would be really needed from the palaeographer's point of view. But we shall do this because the conviction has been expressed that the script of the Cave Scrolls is medieval. Palaeographically such a statement is nothing short of fantastic but we shall none the less begin our comparison by placing a column from Isaiah Scroll A next to a document [2]) of 1050 [3]) whose script it has been said to resemble [4]). I do not think it requires much palaeographical experience to see that there is a big difference between the two. The same holds good for the Damascus Document

---

[1]) Gittin 2 : 3; Sota 2 : 4.

[2]) Cambridge, University Library, MS. T.-S. 16: 79.

[3]) Not of 750, as stated. The numbers are written in words, and,—what is by no means an isolated occurrence, — the scribe has accidentally omitted a part of the date, jumping from "a thousand" (of the Seleucid Era) to "sixty two", leaving out the intervening "three hundred". Cf. J. L. TEICHER, JJS 1 : 156 (1949).

[4]) JQR 39 : 362 (1949).

B of the tenth cent. [1]) whose writing, we have been told [2]), also resembles that of the Cave Scrolls.

Next we shall examine a few individual letters from these documents (Fig. 6). First we shall take Aleph, Daleth, Lamedh and Shîn because their forms in the Cave Scrolls on the one hand, and in the two medieval manuscripts, on the other, are supposed to be particularly similar [2]). Let us look at the first letter. In Isaiah Scroll A, a main stroke runs from the top left-hand corner to the bottom right-hand corner. In the medieval manuscripts the structure of Aleph is completely different. It consists of a right-hand half and a left-hand half. What in the Isaiah Scroll is a leg, is, in the medieval documents, a tall main stroke, curving in an opposite direction than in the Isaiah Scroll. If these two types of Aleph could be called similar—then what *does* "similar" mean?

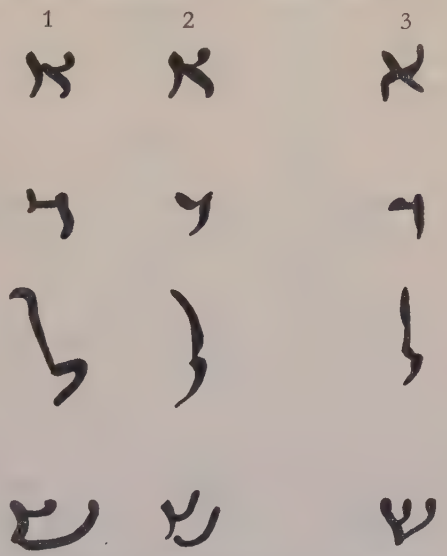


Fig. 6. The letters Aleph, Daleth, Lamedh, and Shin from: 1. Damascus Document B (10th cent.), 2. Document of 1050, 3. Isaiah Scroll A

The differences in the case of Daleth, Lamedh and Shîn are, as the chart will show us, not less sweeping.

As a matter of fact, these four letters happen to be among the less characteristic ones in the alphabet and so the dissimilarity between the two sets will be even greater in the more characteristic letters. Let us take, e.g., Hê, Zayin, and Samekh (Fig. 7). By what stretch of imagination could the forms on the left and those on the right be called similar?

We had to compare the script of the Cave Scrolls and that of those two medieval manuscripts because specimens from both sets had been published on one page [3]) to show that they belonged to one

---

[1]) Cambridge, University Library, MS. T.-S. 16:311. Facsimile in S. Schechter, Documents of Jewish Sectaries, vol. 1, pl. B. (Cambridge, 1910).

[2]) JQR 39: 362 (1949).

[3]) JQR 39: pl. 2 after p. 363.

and the same period. Actually, it would have been preferable to have avoided such a comparison because the manuscripts in question are not written in the same style of script: the Cave Scrolls are written in a careful, formal hand, corresponding to what we call Square script, while the two medieval manuscripts are written in cursive. The right procedure would have been to compare the writing of the Cave Scrolls with that of medieval documents in Square script, e. g. the Isaiah Scroll with a 9th century codex [1]).

We shall compare a few characteristic letters from some manuscripts written between the seventh and tenth centuries with their

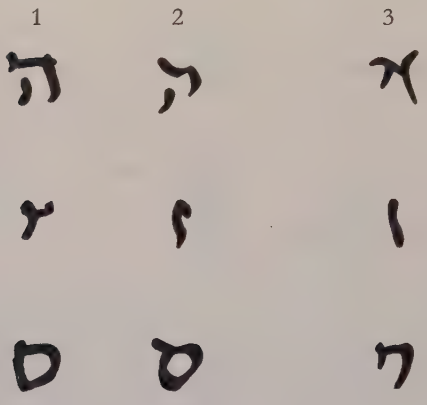


Fig. 7. The letters Hê, Zayin, and Samekh from the MSS. listed in Fig. 6

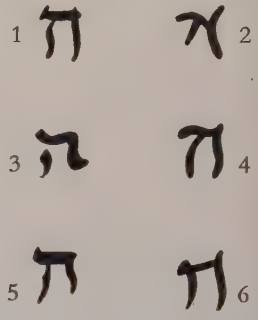


Fig. 8. The letter Hê from 1. a 9th cent. cod. [1]) — 2. Is. Scroll A; 3. a 7th cent. fragm. [2]) — 4. Covenant Scroll; 5. a 10th cent. codex [3]) — 6. Habakkuk Scroll

counterparts in the Cave Scrolls. Fig. 8 shows Hê. We have discussed this letter before, so that it is enough for us just to take a look at the two sets, to convince ourselves that they cannot possibly have been written during the same period. Fig. 9 gives Zayin from the same six documents. In the column on the right we can observe what seems to be a development: from a plain line to one with a head hardly more than a bulge to the right. In the left-hand column we see a letter consisting of two distinct parts, a body and a head, and this head looks to the left. Next, let us compare the Samekh (Fig. 10).

---

[1]) British Museum, MS. Or. 4445.
[2]) Cambridge, University Library, M.-S. T.-S. 12. 195.
[3]) St. Petersburg: Gosudarstvěnnaya Publichnaya Bibliotěka: II Firkovich, No. 159.

The idea that the two sets of documents belong to the same age, or even to periods not far apart, is absurd.

We shall, therefore, have to go back much further than the period from the seventh to the tenth century. The difference between the Piyut Papyrus of the fourth century C.E. [1]) and the Cave Scrolls is very great indeed. Let us look at another example, a century or so

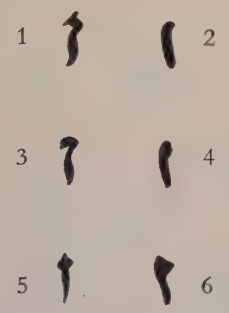


Fig. 9. The letter Zayin from the documents listed in Fig. 8

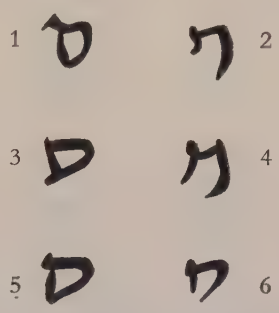


Fig. 10. The letter Samekh from the documents listed in Fig. 8

further back, and compare the liturgical fragment of Dura-Europos [2]) with the Cave Scrolls. Let us examine a few individual letters (Fig. 11). We can see that the difference between the two sides is very great. In other words, in spite of the many centuries we have gone back we have not found a similar script.

Let us therefore continue to move in the same direction until we reach the period of hundred years before the Fall of the Temple. This is the time of the Osssuaries [3]). From the same period we

---

[1]) British Museum MS. Or. 9180, No. A. — P. A. H. de Boer, VT I 1, 49.

[2]) New Haven, Yale University, School of the Fine Art, Dura Parchment 25. Facsimile in: Baur-Rostovtzeff-Bellinger, The Excavations at Dura-Europos, pl. 36, No. 1.

[3]) Q 1 : 1 : 57, RA, N.S. 25 : 398. RA N.S. 36 : 305. RA 35, 1 : 257. Clermont-Ganneau, Archaeol. Researches in Pal., 1 : 381. RAO 5 : 334. RAO 6 : 211. RAO 8 : 59. MPJ, Nos. 16, 51. S 4 : 241. SBB 1885 : 669. OLZ 15 : 529. Klein, Jüd. pal. Corp. Inscr. JPOS 9 : 100. ESE 1 : 186, 312; 2 : 72, 191; 3 : 49, 302. HNE 485. Macalister, Excav. of Gezer, 1 : 347, 382. QS 1931 : 171. Q 1 : 2 :71. BBSAJ 5 : 59 : 3. BAMP 1867 : 21. RB 34 : 253. RB 1 : 262. JAOS 28 : 355. ZDPV 4 : 9. JPOS 4 : 171. JPOS 8 : 113. JPOS 9 : 45. JPOS 12 : 25. *Spr hywbl lprwpyswr ś. qrwys*, 87. PEQ 69 : 126. *Spr zkrwn l'śr gwlq wlśmw'l qlyyn*, 133. RB 11 : 276. RB 1934 : 564. JPOS 9 : 41. JPOS 10 : 21. QS 1900 : 75. MDPV 1900 : 75. RB 9 : 106.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

have the famous Uzziah Tablet [1]). Let us now compare some letters from Isaiah Scroll A with their counterparts on the Ossuaries (Fig. 12). It is not the difference between the curves of the Isaiah Scroll and the straight lines of the Ossuaries which counts here. For it might perhaps be thought that these were conditioned by the material: straight lines might be said to be natural on stone. (The Samekh, however, shows that the drawing of curves did not present great difficulties).

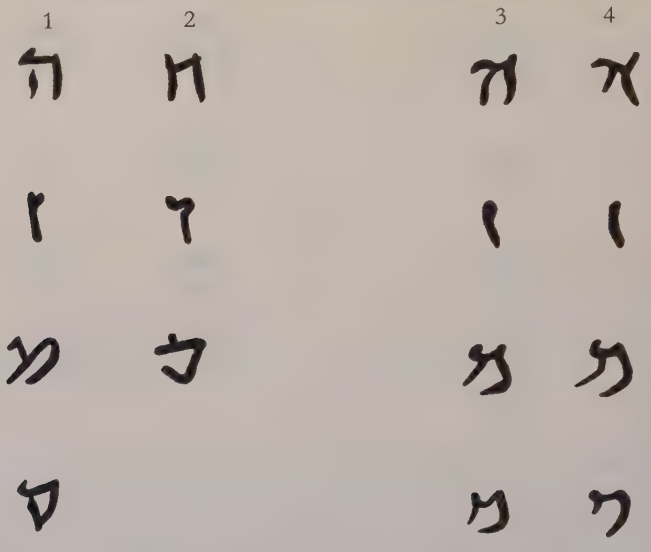


Fig. 11. The letters Hê, Zayin, Mem, and Samekh from 1. Piyut Fragm., 4th cent C.E., 2. Dura Fragm., 1st half of 3rd cent C.E., 3. Covenant Scroll, 4. Isaiah Scroll A

But let us concentrate on differences of essential importance. ALEPH: In Isaiah the left stroke starts near the middle of the main stroke, on the Ossuaries it issues from its top. BETH: In Isaiah, the top part is a tick, on the Ossuaries it is a long stroke. It here runs to the top of the downstroke, but in Isaiah to a point lower down. In Isaiah the angle between the downstroke and the base is rounded off; on the Ossuaries this takes the shape of a base sticking out on the right. HÊ: In Isaiah, the left downstroke is near the right one, on the Ossuaries it is on the left edge of the letter. In Isaiah, it issues from the top stroke, on the Ossuaries it is separated from it. In Isaiah it slants to the left, on the Ossuaries it is vertical. ZAYIN in Isaiah is a plain stroke, on the Ossuaries there is a little stroke added on top.

[1]) BASOR 44 : 8. T 2 : 295. T 2 : 288. QS 1931 : 217; 1932 : 106.

SAMEKH in Isaiah consists of a long curve on the right and a shorter, or short one, on the left, connected on top. On the Ossuaries we have a closed figure, almost a triangle. Thus the two columns still clearly represent two different stages of development so that the Isaiah Scroll must antedate the final decades of the first century B.C.E.

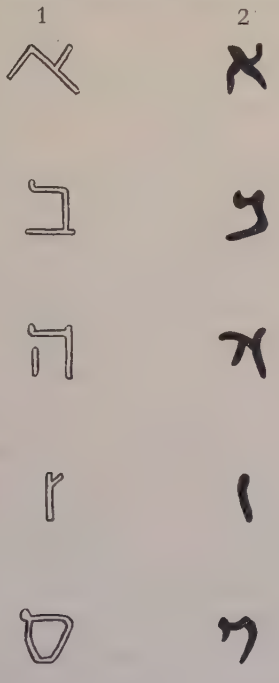


Fig. 12. The letters Aleph, Beth, Hê, Zayin, and Samekh from 1. Ossuaries, 2. Isaiah Scroll A

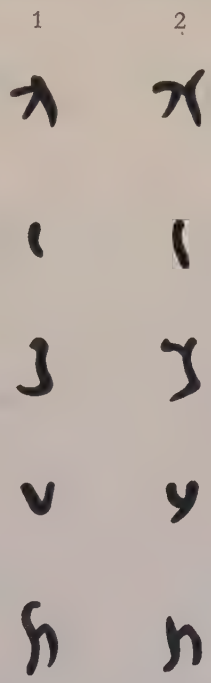


Fig. 13. The letters Hê, Zayin, Kaph, Ayin, and Taw, from 1. Legal Papyrus, 3rd cent. B.C.E., 2. Isaiah Scroll A.

We shall, therefore, take our comparison farther back and examine the script of a papyrus of the third century B.C.E. [1]), by placing a few individual letters next to those of Isaiah Scroll A (Fig. 14). Here, for the first time in our quest, we gain an impression of similarity. Let us see how they compare in detail. HÊ: In Isaiah, the lower stroke on the left issues from the upper one, but in the Papyrus it goes forth from the main stroke. The form of ZAYIN is identical in both documents, but there is a difference in the size. The same holds good for the top part of KAPH. Both letters have a base but in Isaiah it is

[1]) Bodleian Library, MS. Aram. e. 2. (P).

straight, in the Papyrus curved. AYIN in Isaiah has our modern form but is very small. In the Papyrus it consists of two equal arms. Finally, TAW: In Isaiah, there is not much difference in the size of the strokes, in the Papyrus the left one is much taller. Here it is also very wavy while in Isaiah it is rather straight, apart from the bend at the bottom. In short, although the forms in the two colums are more similar than in any of the previous charts, they are not identical.

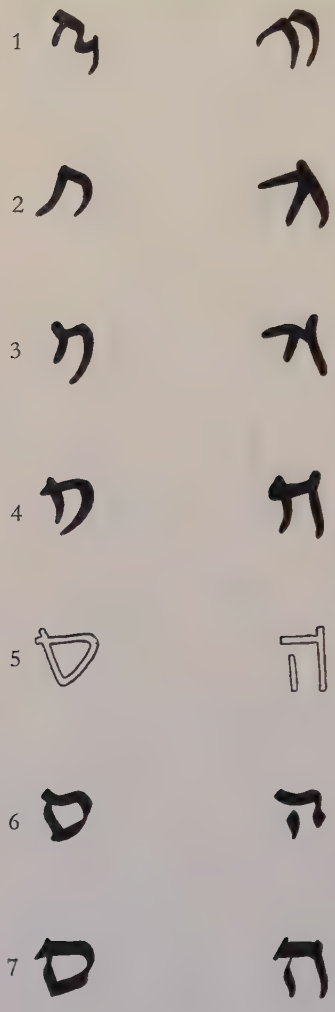


Fig. 14. The letters Hê and Samekh from 1. a papyrus of 515 B.C.E.[1]); 2. Hê from a 3rd century B.C.E. papyrus (cf. Fig. 13), Samekh from an ostracon of the same period[2]); 3. Isaiah Scroll; 4. Habakkuk Commentary; 5. Ossuaries; 6. Piyut Papyrus, 4th century C.E. (see p. 101, n. 1); 7. Cairo Codex, 895[3])

If we went still further back and examined the forms of the fifth century papyri (see Fig. 3) we would at once receive a warning: the differences between the two columns would again be much greater than here,—but in quite a different way than in the earlier charts. That would mean that we had gone too far in a different direction, i.e., too far back. In fact, already in this chart we have gone too far back. It is obvious e.g., that the HÊ in Isaiah (Figures 12 and 13) stands half way between that of the Ossuaries (Fig. 13) and that of the Papyrus (Fig. 13), and that the AIYN in Isaiah is in between our modern form and that of the Papyrus. In other words, the forms in Isaiah represent a development away from those of the Papyrus,

---

[1]) H. BAUER & B. MEISSNER, Ein aramäischer Pachtvertrag aus dem 7. Jahre Darius' I. SBB 1936 : 414.

[2]) SACHAU (see p. 94, n. 1), pl. 62 : 1 : II.

[3]) W. WICKES, A Treatise on the Accentuation of the Poetical Book (Oxford, 1881); A. NEUBAUER, The Introduction of the Square Characters in Biblical MSS. and an Account of the Earliest MS. of the Old Testament. SBE 3 : 1 (1891); R. GOTTHEIL, Some Hebrew Manuscripts in Cairo, JQR 17 : 609 (1905).

i.e., the script of Isaiah Scroll A must be younger than the third century B.C.E. but earlier than the final decades of the first century B.C.E. This leaves us with about a century and a half to limit down.

Before going into this, it might be useful to take a quick glance at the development which took place in the shape of the letters during the fifteen centuries from the sixth B.C.E. to the ninth C.E. Let us take the letters Hê and Samekh (Fig. 14). I wonder whether anybody examining this chart can doubt that the correct position for the forms in the Cave Scrolls is, where they are on this diagram, between lines 2 and 5.

In order to establish the dates of the Cave Scrolls within those 150 years, we must compare in the utmost detail each letter of their alphabets with the corresponding forms of the adjoining periods. When we do so, we shall find certain features connecting the Cave Scroll forms with the lower limit and others, with the upper limit. Counting and weighing up this evidence—separately, of course, for each manuscript—we decide whether its writing is closer to that of the earlier or of the later period, and what is the degree of that closeness, so that we are finally in a position to estimate approximately at what point on the time graph between the upper and the lower limits each manuscript is situated. Such a detailed comparison is, naturally, a laborious affair. I have elsewhere [1]) supplied the details on which my datings are based [2]). The results are these: *Isaiah Scroll A* and the *Covenant Scroll* were written in the second century B.C.E., — *Isaiah* approximately in its second quarter, the *Covenant Scroll* in its last quarter; the *Habakkuk Scroll* about the middle of the first century B.C.E.

Thus the *Book of the Covenant* and the *Habakkuk Commentary* must have been composed before the Herodian and Roman periods. The *War Between the Children of Light and the Children of Darkness*, which internal evidence has shown to be connected with them, must belong to the same date, and this appears also to hold good for the *Thanksgiving Hymns*.

---

[1]) BASOR 113 : 33; 115 : 20 (1949), JBL 68 : 161 (1949), PEQ 81 : 140 (1949).

[2]) It may be mentioned that the dates of the Scrolls had been fixed by palaeography (BASOR 111 : 2, 113 : 6, 113 : 33, JBL 68 : 161), months before the pottery had even been taken out of the Cave, and still longer before the findings of the archaeologists had been made known.

B) *The Fragments in Palaeo-Hebrew Script*

1—THE AGE OF THE LEVITICUS FRAGMENTS

Among the fragments of manuscripts found by the archaeologists in the Cave there were a few [1]) which may from some points of view equal in importance all the large Scrolls put together. Although each of them contains only a few words, these belong to adjoining chapters (19, 20, 21) of Leviticus and there is sufficient material to enable us to reconstruct the whole of those passages.

The words on our Fragments coincide with the Massoretic Text. An accurate dating does not seem possible from this piece of internal evidence, firstly because the material is too scanty, and secondly because the date of the Massoretic Text itself is controversial.

As regards archaeological evidence, we are no better off. We cannot take it for granted that these bits came from the jars which contained the documents in Square script, although we may assume such a connection for the fragments in Square script because some of them actually form part of the Scrolls. Hence it is safer not to take the date of the jars as the terminus ad quem for our Fragments.

Let us now turn to the palaeographical evidence.

In our two final charts (Figures 15 and 16) we have compared five characteristic letters from the Leviticus Fragments with their counterparts in a number of other Palaeo-Hebrew documents, ranging from the eighth century B.C.E. to the second C.E., and with Samaritan ones from the 2nd-8th cent. C.E. The detailed examination which we have made elsewhere [1 b]) could perhaps be summarised as follows:

In Fig. 15, going from top to bottom, a line of development may be discerned. Hence the document in line 4,—the Leviticus Fragments,—is later than that from the sixth pre-Christian century shown on line 3.

In Fig. 16, a line of development is also apparent between the forms of the Leviticus Fragments (line 1) and those of the latest documents (line 5). Our text must therefore have been written before the third century B.C.E. (line 2).

Our final result was a date in the second half of the fifth century B.C.E.

---

[1]) (a) R. DE VAUX, La grotte des manuscrits hébreux. RB 56 : 597 (1949); (b) S. A. BIRNBAUM, The Leviticus Fragments from the Cave, BASOR 118 : 20 (1950).

According to both Talmuds [1]), the Samaritan [2]) and patristic [3]) literatures, the Palaeo-Hebrew alphabet was discarded for Tora writing by the Jews "in the days of Ezra". As this presumably includes also

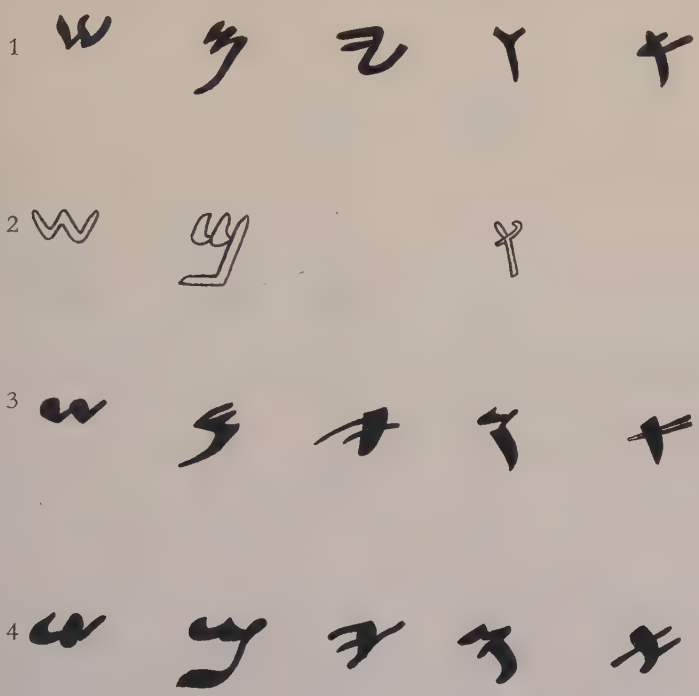


Fig. 15. The letters Aleph, Waw, Yodh, Mem, and Shîn from 1. Samaria Ostraca [4]), 780-767 B.C.E. [5]); 2. *Lmlk* Stamps, 1st half of 7th century B.C.E. [6]); 3. Lachish Ostraca [7]), 594-588 B.C.E.; 4. Leviticus Fragments

the period of Nehemiah, we might place the great change somewhere between 458 and 432.

Taking this into account we would be inclined to ascribe the Leviticus Fragments to about the middle of the century or slightly later [8]).

---

[1]) Sanh. 21 b, J. Meg. 1 : 9, Zeb. 62a.

[2]) Abu 'l Fatḥ, Chronicle.

[3]) Origenes to Ps. 2 : 2; Jerome, Prologus galeatus.

[4]) G. A. Reisner — C. S. Fisher — D. G. Lyon, Harvard Excavations at Samaria (Cambridge, Mass., 1924).

[5]) S. A. Birnbaum, The Date of the Samaria Ostraca, PEQ 74 : 107 (1949).

[6]) Cf. D. Diringer, The Royal Jar Handle Stamps of Ancient Judah. BA 12: 70 (1949).

[7]) H. Torczyner — L. Harding — A. Lewis — J. L. Starkey, The Lachish Letters (London, 1938); S. A. Birnbaum, The Lachish Ostraca. PEQ 74 : 20, 91 (1939); id., review of The Lachish Letters, BSOAS 9 : 807 (1938).

[8]) A date in the last quarter of the century would mean that they are from the

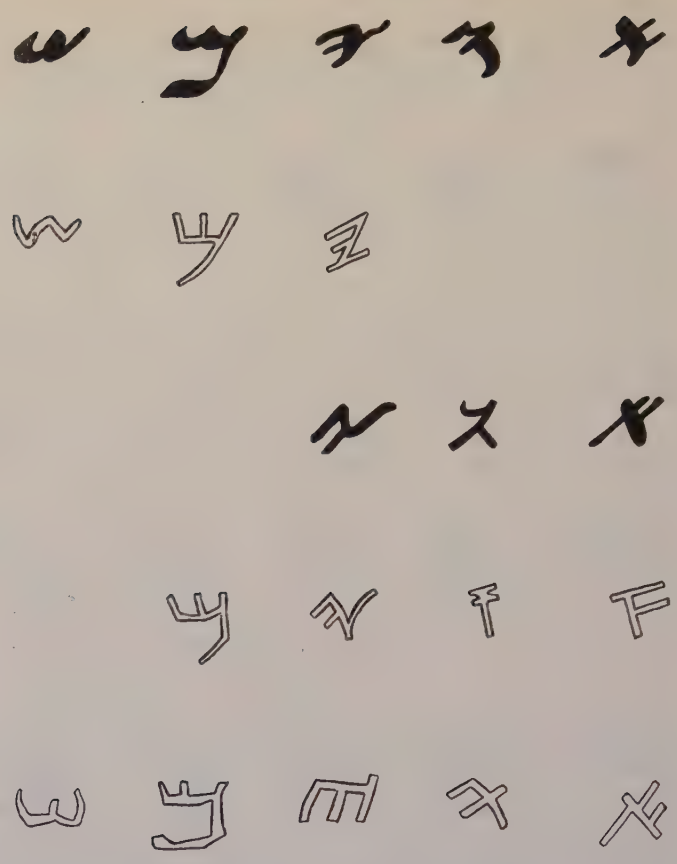


Fig. 16. The letters Aleph, Waw, Yodh, Mem, and Shîn from 1. Leviticus Fragments; 2. "Jerusalem" Jar Handle Stamps [1]), 4th cent. B.C.E.; 3. *Habakkuk* Tetragrammaton [2]) (Waw, Yodh) and *El* Fragment [3]), about middle of 1st century B.C.E.; 4. Hasmonaean coins of 1st cent. B.C.E.; 5. Amwâs Capital [4]) (Shîn), 2nd cent. C.E., Salbit Mosaic (Mem-Yodh-Waw), 4th cent. C.E.; Decalogue Tablet [5]) (Aleph), 8th-9th cent. C.E.

---

pen of a Samaritan scribe. As it is not likely that the Cave was used by two hostile groups it is reasonable to suppose the Leviticus Fragments to be remnants of a Jewish scroll, and therefore closer to the middle of the century. (At the time o the Schism there was presumably no difference yet between Jewish and Samaritan script.)

[1]) W. F. Albright, BASOR 53 : 20 (1934); E. L. Sukenik, JPOS 15 : 341 (1935).

[2]) The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, vol. I, pll. 57: col. 6, 59 : 10, 60 : 11.

[3]) ILN 1.10. 1950, p. 494, Fig. 6.

[4]) A. Clermont-Ganneau, Rapport sur une mission en Palestine et en Phénicie etc. AMSL sér. 3, vol. 11 : 211 (1882).

[5]) J. A. Montgomery, The Samaritans, pl. I (Philadelphia, 1907).

2 — THE SIGNIFICANCE OF THE LEVITICUS FRAGMENTS

Thus they give us our earliest glimpse of the Biblical text. They are about two and a half centuries older than the Nash Papyrus [1]), Isaiah Scroll A, and our most ancient relics of the Greek version. And the words in our document coincide with the Massoretic text.

The Leviticus Fragments are also our first specimen of the Scriptures written in the Palaeo-Hebrew alphabet. Hitherto this script was known to us only from ostraca, inscriptions, seals and stamps. Then some of the Cave Scrolls provided a few more examples of it, being used for the Tetragrammaton and the word ’/.

Furthermore, our Fragments are the oldest relic of a Hebrew book. In spite of their smallness we are able to reconstruct its lay-out [2]).

In addition, this is our earliest example of a formal book hand in the Palaeo-Hebrew handwriting, the letters on the ostraca being, of course, cursive.

The Leviticus Fragments contain our earliest example of ruling on skin.

Finally, they are also one of the oldest extant documents in any language, written on skin.

---

[1]) W. F. Albright, JBL 56 : 145 (1937); id. BASOR 115 : 10 (1949); S. A. Birnbaum, BASOR 115 : 20 (1949).

[2]) S. A. Birnbaum, BASOR 118 : 21-24 (1950).

LES ALLUSIONS À ALEXANDRE LE GRAND DANS ZACH IX 1—8

PAR

M. DELCOR

Jérusalem

I. Exegese de Zach ix 1-8

V.1. Ce chapitre s'ouvre par le mot *maśśa*, „oracle", qui implique une certaine solennité [1]). Nous le retrouvons au début du chap. xii et en Mal. i 1 suivi d'une formule assez semblable au premier abord avec ce qui suit ici; d'un côté, *Debar Yahveh ʿal* ou *ʾel*, de l'autre *Debar Yahveh b...*

On remarquera tout de suite que malgré les ressemblances, il y a des différences entre ces deux constructions. Dans Mal i 1, il s'agit de la parole de Jahveh adressée à Israël par l'intermédiaire du prophète; cette formule avec *ʾel* est constante dans les écrits prophétiques et ouvre assez souvent les recueils de prophéties: Ez i 3, Dn ix 6, Zach i 1, Jer i 2, Os i 1 etc.... Si entre Parole de Jahveh *ʾel* et entre Parole de Jahveh *ʿal* (que l'on ne trouve qu'en Zach xii 1) il n'y a aucune différence (*ʾel* a souvent un sens assez proche de *ʿal*,) il y a au début de Zach ix une formule singulière: Parole de Jahveh *beʾereṣ ḥadrak*, que l'on ne trouve qu'ici. Ce n'est donc pas un titre. La LXX a lié λῆμμα à ce qui suit: Message de la Parole de Jahveh. La Peschitta a omis *maśśa* et traduit *Debar* par *pétgamaʾ*, au sens de „sentence" et donné au *b* un sens adversatif *ʿal*. La LXX a justement traduit *b* par εν [2]).

Hadrach. C'est le seul endroit de la Bible où apparaît ce nom de lieu. On le trouve avec la forme araméenne *ḥzrk* dans la stèle de Zakir du IXè s. av. J.C., trouvée par Pognon [3]). C'est le Hatarikku

[1]) Sur le sens de ce terme cf. P. A. H. de Boer, *An inquiry into the meaning of the term maśśa*, O.T.S. V, Leiden 1948, pp. 197-214.

[2]) Pour l'étude du texte de Zacharie, nous renvoyons à T. Jansma, *Inquiry into the Hebrew text and the Ancient versions of Zechariah, IX-XIV*, O.T.S. VII Leiden, 1950, pp. 1 à 141. Cet auteur cite 1 ms Kennicot qui lit: „Parole de Jahveh par l'intermédiaire de Hadrach", comme s'il s'agissait d'un nom de prophète; mais cette lecture semble avoir été influencée par Mal i 1 et Ag. i 1; ii 1.

[3]) *Inscriptions sémitiques de la Syrie et de la Mésopotamie et de la région de Mossoul*, Paris, 1907, p. 156 et ss, et R.B., 1905, p. 555.

des inscriptions assyriennes. La province de ce nom était formée par l'ancien royaume de *laʿaš* dissocié de Hamath, auquel il était uni au temps de Zakir. Hadrach pose à lui seul tout un problème; pour les tenants de la thèse post-exilienne c'est une difficulté considérable car cette mention semble corroborer l'opinion qui veut situer ce chap. au VIIIè siècle. E. G. H. KRAELING [1]): „The mention of Hadrach in verse 1 seems to have offered no difficulty to the scholars convinced of such late origin of our passage. MARTI annotes Hadrach as a district in the northern part of the Lebanon to which also Antioch the Seleucid Capital belongs".

Pour KRAELING en effet, Hadrach est Umm-esh-Shersuh sur l'Oronte, au nord de Homs. A l'époque post-exilienne Hadrach n'existait plus du tout car si cette cité avait existé, Séleucus Nikator n'aurait pas fondé la cité d'Aréthuse (ir-Restan) à quelques kilomètres de là. Hadrach était inhabitée dès le VIIIè siècle et il est absolument invraisemblable que ce nom ait été en vogue à l'époque maccha-béenne ou séleucide.

Il faut répondre à cette objection que la localisation de Hadrach est loin d'avoir été établie de façon définitive. R. DUSSAUD [2]) place cette ville au nord de Damas puisque Hamath ou Damas se la disputaient. Le P. ABEL [3]) situe Hadrach entre Damas et Arpad. De plus, si l'on en croit le témoignage de R. José, originaire de Damas, il y avait dans le voisinage de cette ville une localité de ce nom. Il interpelle R. Yehoudad: „Je suis à Damas et je prends à témoin le ciel et la terre qu'il y a une localité près de Damas qui s'appelle Hadrach" [4].)

„*Et à Damas son séjour*". La LXX a lu θυσια (*minḥah*). *Menouḥah* signifie proprement le lieu où l'on se repose. Pour une armée ou une caravane: c'est le lieu où l'on fait la halte et par extension le lieu où l'on bivouaque pour passer la nuit. C'est le sens de camp qui est marqué en Num xx 33. La LXX a traduit *anapausis*, ce qui est insuffisant. En Jud xx 43, si on lit d'après T.M., les benjaminites sont attaqués dans leur campement. Souvent d'ailleurs on s'arrêtait là où il y avait des points d'eau Ps xxiii 2. C'est le sens de camp qu'il faut maintenir ici. C'est l'équivalent du grec classique *stratopedon* [5]).

---

[1]) *The historical situation in Zech ix 1-10*, AJSL, 1924, p. 25.
[2]) *Topographie de la Syrie*, p. 236, 237.
[3]) *Géographie de la Palestine*, t. II, in loco.
[4]) A. NEUBAUER *La Géographie du Talmud*, Paris, 1868, p. 297.
[5]) Dans la langue de la LXX, *stratopedon* traduit *ḥayil* Jer xli 1, xlviii 2 tandis que le verbe dérivé *stratopedeuein* sert à rendre *ḥânâh*: Ex. xiii 20, xiv 2 et 10.

L'idée que la Parole de Jahveh campe à Damas n'est pas hors du contexte; au v. 8 Jahveh campe autour (*ḥanâh*) de sa maison. Cette idée n'est pas non plus absolument insolite. En Ps xxxiv 8, l'Ange de Jahveh campe autour de ceux qui le craignent. *Kî lyhwh ʿyn ʾdm* est explicatif[1]) de la Présence de la Parole de Jahveh au pays de Hadrach et de Damas. La formule est compliquée. Litt.: „car à Jahveh, oeil d'homme." La LXX, le syriaque et le Talmud ont compris: car Jahveh surveille les hommes. Certains ont compris: vers Jahveh est l'oeil des hommes (pour une supplication). Dans ce cas *Kî* aurait un sens concessif; bien que les yeux des hommes se tournent vers Jahveh pour lui demander pardon, cependant sa Parole est au pays de Hadrach pour le châtiment. Dans cette hypothèse, les „tribus et Israël" serait glosé .Nous ne pensons pas que cette traduction convienne ici, bien qu'elle soit défendable en soi. Notons en effet le parallélisme des formules *kî lyhwh ʿyn ʾdm* et *kî ḥkmh mʾd* lu sans méteg. Les deux *Kî* qui se répondent sont explicatifs et non concessifs.

ʿên ʾadam est un génitif objectif, le regard sur l'homme et non un gen. subj. le regard de l'homme. Certains à la suite de Klosterman ont proposé de lire *ʿry ʾdm*: les villes d'Aram sont à Jahveh, ce qui irait bien avec la mention de Damas; d'autres (Kittel) *ʿyn ʾrm*, l'oeil sur Aram ou l'oeil d'Aram. Kraeling op. cit. insiste sur ce dernier sens: Damas, capitale araméenne, est l'oeil d'Aram. Cette correction est plausible mais le T.M. offre un sens satisfaisant. La formule *kî lyhwh* est plus difficile. Le lamed en tête de la phrase introduit une espèce de „casus pendens" qui met en relief le sujet. Cette tournure est surtout fréquente dans le livre des Chroniques et dans les écrits tardifs: 1 Chr iii 2, v 2, vii 1, xxiv 1, 20 et ss, xxvi 1, xxvi 23, 25, 26, 31, 2 Chr v 12, vii 21 etc. . . . Pour ce dernier passage on pourra comparer à 1 Reg ix 8 où il y a *Kôl ʿober*, au lieu de *le Kôl ʿober*. On pourra aussi comparer avec Ecclési ix 4, *Kî le Keleb* Ps xvi 3 et lxxxix 19. Nous comprenons ainsi notre passage „pour ce qui est de Jahveh (son) oeil sur les hommes" sing. collectif et sur toutes les tribus d'Israël. Beaucoup, entre autres ICC, virent là une glose ajoutée par un scribe soucieux de montrer que Jahveh s'occupe aussi d'Israël. Nous croyons plutôt que cette idée est bien en place et en accord avec le v. 8 où Jahveh campe autour de sa maison pour la défendre et la surveiller de ses propres yeux.

V. 2. L'itinéraire de la Parole de Jahveh continue après l'inter-

[1]) Joüon, 170 d.

ruption de l'explicative, par Hamath, Tyr et Sidon. *wegam Ḥamat tigbol-bâh*, qui est une relative asyndétique, litt. „et aussi à Hamath qui confronte en elle" n'est pas clair. Le verbe *gâbal*, (d'où *Geboul*, frontière) n'est employé que cinq fois dans l'A.T. on a toujours le verbe suivi de l'accusatif avec ou sans *'eth*; on n'a jamais la préposition *b*, comme ici. Aussi sur l'indication de la LXX *en oriois autês*, nous lisons à ses frontières (de la Parole), ce qui suppose *bgblth*, confusion possible avec *tgblbh* surtout dans la „scriptio continua". *Orion* traduit en effet très souvent *geboul* mais aussi *geboulâh* Num xxxii 32, xxxiv 2, 12, Ps lxxiii 17 etc.... Hamath est en effet la capitale d'un royaume qui s'étend vers le sud au moins jusqu'à Ribla (2 Reg xxiii 33, xxv 21). Or, on sait que les prétentions israélites expiraient à la limite méridionale ce qu'on appelait l'entrée de Hamath. D'après Num xxxiv 8, Jos xiii 5 et Ez xlvii 16, Hamath est la frontière septentrionale idéale de la Terre Sainte; Salomon invita à la fête de la Dédicace tout Israël depuis l'entrée de Hamath jusqu'au Torrent d'Egypte 1 R ix, 65. La Parole de Dieu se tient donc à la frontière septentrionale de son royaume comme pour en défendre l'entrée cf. ix 8. Cette expression „les frontières de la Parole", construction prégnante pour les frontières du domaine de la Parole, n'est pas absolument insolite. Cf. Ps lxxviii 54 où Jahveh fait venir les Israélites jusqu'à sa frontière sainte.

Tyr et Sidon. Certains (ICC) pensent que Tyr est glosé, d'autres Sidon (Kittel). ICC trouve „the line overfilled". On pourrait à la rigueur supprimer Sidon mais nous le maintenons car c'est une étape dans l'itinéraire du Conquérant.

kî ḥokmâh me'ôd. Kî ouvre une phrase nominale explicative de ce qui précède, *me'ôd* joue le rôle de prédicat [1]). *Kî* n'a pas un sens concessif pas plus qu'au v. 1. C'est une répétition de l'idée „Jahveh à l'oeil sur les hommes". Contre la LXX qui a lu *Hâkemu*, nous maintenons *ḥokmâh* sans méteg ou *ḥokmô*; et nous traduisons „car la sagesse" ou „sa sagesse est grande". Nous pensons qu'il y a une allusion à Ez xxviii 3; mais le prophète nous semble avoir pris le contrepied du courant traditionnel qui attribue à Tyr et à ses princes une réputation de Sagesse [2]) cf. en particulier Danel Ez xiv 14.

---

[1]) Cf. Joüon, 154 d et Gen ix 23 où l'adverbe est prédicat.

[2]) Ce procédé de remploi qui réutilise un texte antérieur dans un sens contraire est cher à notre auteur. On pourra comparer entre autres: Zach x 18 où Jahveh siffle pour convoquer Israël dispersé parmi les peuples, tandis qu'en Is v 26 et vii 18 il sifflait pour convoquer les nations contre Israël; en Jer li 7 Babel était

20 qui n'est autre que le Danel des textes ugaritiques. Notre auteur attribue à la Parole de Jahveh la Sagesse. „Oui, tu es sage, ô Tyr, semble-t-il dire; mais Jahveh est encore plus sage" (remarquons *me'ôd* en fin de verset qui donne une certaine emphase à la proposition). „Il va témoigner de sa sagesse en montrant qu'il s'occupe de tous les hommes v. 1, en déjouant ta propre habileté, ta propre sagesse". En effet les Tyriens passaient pour avoir une grande habileté (*ḥokmâh* est le terme que l'on emploie pour un artisan, Ex xxxv 32, 35) dans le commerce et les affaires (cf. Ez xxviii 3, 5) et aussi dans la diplomatie. Tyr forme souvent des coalitions contre les grandes puissances mais elle sait se retirer à temps Jer xxvii 3. Ez xxviii 4 affirme expressément que le roi de Tyr s'est acquis de grandes richesses (*ḥail*) par sa *ḥokmâh* et sa *tebounâh*. Le v. suivant de Zach montre qu'il ne lui a servi de rien d'avoir entassé l'or et l'argent.

V. 3 *mâṣor*. Le texte biblique le plus ancien où apparaît *mâṣôr*, est Mich iv 14 avec le sens de siège. Ce sens est également celui de l'inscription araméenne de Zakir avec ses canaanismes *šmw mṣr ʿl*. Il se trouve en Ez v 2; iv 2, 3, 7, 8 avec le verbe *ntn*, en 2 R xxiv 10, xxv 2, Jer x 17, lii 15, Nah iii 14. Dans le Deut. le terme a simultanément les deux sens, moral et physique. Au sens moral la signification est „angoisse" (Dt xxviii 53, 55, 57 cf. Jer xix 19) et au sens physique il signifie „siège" et „instrument de siège": „machine de guerre" avec le v. *bânâh* Dt xx 20 et „siège" Dt xx 19. *Mâṣor* est aussi la citadelle, la fortification que les assiégés font pour se défendre contre les assiégeants. C'est le cas ici. Ce sens se trouve en 2 Chr viii 5, xi 15, xxxii 10. Un fait reste intéressant à noter: le terme n'apparaît pas dans la littérature biblique avant Michée. Il signifie le plus souvent siège, 14 fois sur 25 cas, parfois angoisse mais jamais citadelle avant les chroniques, où nous l'avons trois fois dans ce sens, et avant Ps xxxi 22 et lx 11. Un cas pourtant semble faire exception: c'est Hab ii 1 où nous aurions *mâṣôr* au sens de citadelle; avec Humbert [1]) nous inclinons en raison du parallélisme *mišmeret*, à lire *maṣṣor* équivalent à l'accadien *maṣṣartu* pour désigner le poste de garde: *maṣor* vient ici de *nṣr* garder. Un autre fait s'impose aussi à nous. Le terme pour dire Tyr insulaire est *miḥṣar*

---

une coupe enivrante pour tous les peuples tandis qu'en Zach xii 2 c'est dit de Jérusalem. En Jer xiv 19 Jahveh est dégoûté de Sion tandis qu'en Zach xi 8 c'est le peuple qui se dégoûte de Jahveh etc....

[1]) *Problèmes du livre d'Habacuc*, p. 142.

ṣor en Jos xix 29 et 2 Sam xxiv 7. Isaie emploie le terme *mâʿoz* pour désigner la citadelle (xxiii 4 et 9 fois). Jérémie préfère le terme *mibṣar* (i 18 et 6 fois). Ezéchiel emploie le terme *mibṣar* (2 fois) et pour Tyr *mâʿoz*, équivalant assez bien à la Ferté du Moyen Age. Notre auteur qui est par certains côtés si archaïsant (cf. la mention des teraphim en x 2, du Jébuséen en ix 7) aurait pu emprunter le terme à Jos xix 29 ou à 1 Sam xxiv 7. Il aurait pu prendre à Ezéchiel, dans les oracles contre Tyr, *mâʿoz*, et il ne l'a pas fait. Il use d'un terme qu'on trouve dans les chroniques et dans deux psaumes qui nous paraissent tardifs.

Elle a entassé l'or et l'argent... Le verbe *ṣbr* est d'un emploi assez rare: on ne le trouve que 7 fois. Deux fois on a l'expression „entasser de l'argent" Job xxvii 16 et notre auteur. Notons le contact avec Job qui envisage le lot réservé aux méchants qui amassent l'argent comme la poussière (*yṣbr k ʿphr ksph*) et les vêtements comme la boue (*khmr*). Ce n'est pas le méchant qui profitera de tous ces biens mais le juste. Mais la pensée paraît plus proche du 1er recueil des Proverbes rédigé vers 480 [1]) cf. viii 10, 19: „Heureux l'homme qui a trouvé la sagesse... son acquisition vaut mieux que celle de l'argent (*ksph*) et que celle de l'or pur". Dans Zacharie nous avons la même pensée exprimée non pas de façon liée mais juxtaposée: la Sagesse de Jahveh est supérieure à celle de Tyr qui a entassé l'or et l'argent. Dès le début de notre chap, nous notons également l'influence du 1er recueil des Proverbes sur la présentation de la Parole. En Prov viii la Sagesse se déplace à la manière d'un prophète aux alentours de la ville, sur les hauteurs, aux carrefours. Son enseignement est meilleur que l'or et l'argent vv. 10 et 19; elle est conseillère des rois et des princes vv. 15, 16, 17.

Ce qui était dit de la Sagesse est attribué ici à la Parole avec laquelle il y a équivalence cf. *hkmh* sans article comme dans Prov viii 1. C'est la Parole conseillère et chef de guerre qui est mise en scène dès le début de Zach ix; c'est tout à la fois l'idée d'un conquérant instrument de Jahveh contre les nations et la notion de transcendance divine qui est marquée dans tout ce passage. Nous croyons qu'il y a un progrès réel sur Is lv 10 à cause de l'identification avec la Sagesse. Nous avons ici une tendance à l'hypostatisation qui se fait jour surtout après l'exil: Prov. viii 22, Job xxviii 20-27 et Sap vii 27-30. A. Robert [2]) a démontré l'identification de la Parole

[1]) A. Robert *Attaches littéraires bibliques de Prov. I-IX*, R.B., 1935, p. 587.
[2]) *Le Psaume CXIX et les Sapientiaux*, R.B. 1939, p. 11.

et de la Sagesse pour les versets 89, 90, 91 du Ps cxix. Or, pour lui, ce psaume est postérieur au 1er rec. des Proverbes et à Job. Retenons cette précieuse indication pour notre auteur qui, lui aussi, procède à cette identification. L'influence du 1er recueil des Proverbes sur notre livret éclate dans la langue même. Dans l'un et l'autre on a *haruṣ* mis en parallélisme avec l'argent. Prov iii 14, viii 10, 19 [1]). Le même mot existe en accadien *hurașu* et est normal en phénicien [2]) et dans les textes ugaritiques (Danel ii D 6, 5). Ce mot ne se trouve que 7 fois dans la Bible et apparait d'un emploi tardif, le terme courant étant *Zahab*. Il est en effet intéressant de remarquer que l'expression: „elle a entassé l'argent comme la poussière" est, quant à l'idée, une allusion à l'oracle d'Ezéchiel contre Tyr (xxviii 4), mais les termes sont différents. En effet, Ezéchiel dit: „Tu as entassé (*ta'aś*) [3]) l'or et l'argent (*Zahab we Keseph*) dans les Trésors". Là encore notre auteur parle la langue de son temps.

II. Les Allusions Historiques

Nous avons donc vu jusqu'à maintenant des contacts littéraires et linguistiques qui nous reportent à une date postérieure à Job et au 1er recueil des Proverbs; cette langue a des affinités avec la langue des chroniques. Nul évènement au cours de l'époque persane, qui est à vrai dire si mal connue, ne satisfait à la description du chap. ix, seul au début de l'époque grecque, le geste d'Alexandre le Grand s'accorde absolument avec ces versets.

Dès le v 1, nous croyons trouver une allusion à Alexandre. A Damas, avons nous dit, la Parole de Jahveh a son camp. Or au témoignage d'Arrien [4]) il y avait à Damas le camp de Darius. Il avait mis en sûreté en cet endroit son trésor et les membres de sa famille.

Parménion, un des généraux d'Alexandre, fut chargé de s'emparer du camp [5]). Dès que le Macédonien apprit que les trésors perses

---

[1]) On trouve le même parallélisme dans le Ps lxviii 14 que Podechard (R.B, 1947, p. 520) croirait remonter à un évènement situé autour de 320, et dans le Siracide hébreu.

[2]) Cf. aussi Harris *A grammar of the Phoenician language*, 1936, p. 104.

[3]) Le grec χρυσος est un emprunt très ancien au phénicien, puisqu'il est déjà dans la langue homerique, Boisacq, dict etym. col. 1.072.

[4]) *Anabase*, lib II, chap. XI, éd. Didot.

[5]) Josèphe, A. J. XI, 8 plus laconique dit: (Ἀλέξανδρος) εἰς Συρίαν παραγενόμενος Δάμασκον αἴρει καὶ Σιδωνος κρανησας, ἐπολιορκεῖ Τύρον.

étaient entre ses mains il demande à Parménion de les garder à Damas. Cette ville deviendra la capitale de la satrapie de Syrie qui comprenait la Palestine [1]). Ainsi le camp du Grand Roi devient celui d'Alexandre et la Parole de Jahveh est présente au camp du grand conquérant. C'est insinuer que ce païen est l'instrument de Jahveh contre les nations, selon une notion biblique traditionnelle cf. Is x 5 et 33, Is xlv 1, Jer xlvii 7.

A partir du V. 4. les allusions deviennent plus précises. Après la prise de Hadrach, Damas, c'est le tour de Sidon et de Tyr. Nous savons qu'il s'était emparé auparavant de l'île d'Arados et de Marathon sur le continent [2]). Puis, ce fut le tour de Sigon et Mariammem (Arrien op. cit). Aucune de ces villes n'est mentionnée dans notre auteur: elles sont trop loin de l'horizon israélite; de plus il se contente de donner un schéma d'itinéraire: Hadrach, Damas, Sidon, Tyr et de citer les ennemis traditionnels d'Israël sur lesquels Jahveh va prendre sa revanche par la main du conquérant. Si Alexandre s'empare de Sidon sans grande difficulté, Tyr va offrir une résistance considérable. Arrien [3]) nous décrit la citadelle, dans la Tyr insulaire entourée de toutes parts par de hautes murailles; si bien que le siège, paraissait devoir être *méga ergon*, une grosse affaire. Ezechiël, 200 ans auparavant, ne disait pas autre chose: *ʿabodâh gedôlâh* xxix 18. Après diverses péripéties que nous ne pouvons relater, Tyr attaquée par terre et par mer est prise au bout de sept mois de siège (janvier—août 332). 8.000 habitants sont mis à mort et 30.000 vendus comme esclaves. Seuls ceux qui s'étaient réfugiés au temple de Melqart échappent au massacre. Au verset 4: „elle sera dévorée par le feu", correspond exactement au détail rapporté par Quinte Curce [4]): „Alexander exceptis qui in templo confugerant omnes interfici *ignemque tectis injici jubet*".

Dans *hikkâh bayyam ḥelâh*, il frappera sur mer sa puissance ou sa richesse, il pourrait y avoir une allusion à la concentration de la flotte contre Tyr ou plus simplement à la répercussion de la ruine de la métropole Tyrienne sur les comptoirs phéniciens cf. Ez xxvii 28 et ss.

Dans la mention d'Adônai au v. 4 nous croyons percevoir les échos d'un fait très précis. Les historiens de l'Antiquité racontent

---

[1]) Alexandre et l'Hellénisme t. IV, p. 70 (Coll. Glotz).
[2]) Arrien *Anabase*, lib II, XV, 6.
[3]) *Anabase* II, 18.
[4]) Hist IV, 4, 13, éd. Budé.

qu'Alexandre a fait partager aux siens la croyance suivante: pour compenser le sacrilège des Carthaginois qui avaient envoyé l'Apollon de Gella à Tyr chargé de chaînes, Hercule son ancêtre, lui est apparu en songe sur les remparts de Tyr et l'a introduit par la main dans la citadelle [1]). Or Hercule, dans le syncrètisme grec, n'est autre que le Baʿal Tyrien Melqart [2]). Notre prophète qui a eu peut-être vent du songe d'Alexandre (celui-ci passait pour un visionnaire) veut mettre les choses au point. Ce n'est pas grâce à *ʾAdôn* [3]) le Seigneur de Tyr, que la ville a été prise, c'est Adônai lui-même qui s'en est emparé. C'est pour cette raison que nous aurions ici Adônai et non Jahveh comme dans le reste du livret. A la nouvelle de la chute de Tyr, les villes philistines sont dans l'effroi spécialement Ascalon, Accaron et Gaza. C'est que l'on comptait sur la formidable défense de la Tyr insulaire. Pour le mouvement littéraire on a quelque chose d'analogue en Is x 28 à 34 et surtout Ez xxvi 15 et xxviii 30. Accaron, Ascalon et Asdod ne sont pas mentionnées nommément dans l'Anabase d'Arrien. Mais cet historien rapporte qu'Alexandre, ayant décidé de faire campagne contre l'Egypte, avait déjà pris les places fortes de la Syrie appelée Palestine (*Surias kaloumenês Palaistinês*) [4]) et que seul Batis, qui gouvernait Gaza, s'était opposé à lui [5]).

Gaza est la ville la plus méridionale des villes philistines, située à la limite du grand désert de Bersabée, qui touche au désert de Cadès (Jos xvi 47); elle est à la porte de l'Egypte. Batis, Punuque noir, tenait la ville pour le compte du Grand roi au témoignage d'Arrien (Anab. ii 27, 5) et de Quinte Curce (Hist. iv 5, 29). Josèphe (A. J. xi 8, 3) lui donne avec un nom un peu différent *Bahêmasis*, le titre de phrourarque. Alexandre fait subir à Gaza un siège mémorable qui dura deux mois et dont on trouvera le récit dans Arrien. Qu'il nous suffise de rappeler que Batis fut mis à mort de singulière façon; attaché à un char traîné par des chevaux il fut promené autour de la ville. Gaza dépeuplée par les massacres, ne sera pas détruite mais repeuplée avec des colons venus du voisinage. Kraeling op.

[1]) Arrien, *Anab.* II, 18 et Quinte Curce *Hist.*, IV, 2, 17.

[2]) Sur cette question on pourra consulter R. Dussaud, *Melqart*, Syria, 1946-1948, p. 218.

[3]) *ʾdn* est le titre qu'on donnait aux divinités phéniciennes et plus spécialement au Baʿal Tyrien Melqart. Il est *ʾdnn* „notre Seigneur" pour les deux frères qui lui dédiaient les deux cippes de Malte CIS, I, 93 ligne 5. La stète araméenne dédiée par Bar Hadad, roi d'Aram, à Melqart porte *lmrʾh* cf. Dunand Bull. du Mus. de Beyrouth, 1937-1939, p. 73.

[4]) S'oppose à la *Cœle Syrie* ou Syrie Creuse cf. Bickermann, RB, 1947, p. 256.

[5]) *Anabase* II, 24. 4.

cit. s'est refusé à voir au v. 5b „on retranchera de Gaza le roi", une allusion à la conquête d'Alexandre.

Nous ne pouvons nous étendre sur cette importante question, mais qu'il nous suffise de rappeler que si Josèphe se contente de nous dire qu'il y avait un phrourarque du nom de Babêmasis Hégésias qualifie explicitement de Basileus, Batis le défenseur de Gaza [1]). De plus que F. Babelon signale un tétradrachme de Gaza d'époque achéménide qui porte les deux letres *m*, ʿ que Six interprète *mélék* ʿ*zh*[2]); et il décrit une monnaie d'un dynaste d'époque achéménide qui visiblement représente un roi arabe [3]). Enfin Diodore de Sicile (xvii 48, 7) nous assure que Gaza était défendue par les Perses au temps d'Alexandre, mais il y a tout lieu de croire qu'on avait laissé à Gaza un dynaste local, successeur des anciens *seranim*, et qu'il jouissait d'une certaine indépendance. D'après ce que nous apprennent les textes, les *seranim* que l'on a identifiés aux *turannoi* sont différents des rois orientaux [4]). Or par trois fois, on parle des „rois" des Philistins (1 Sam xxvii 2, xxix 7, 8, Jér xxv 20). C'était une manière de traduire en sémitique ce terme philistin [5]). Cette remarque a son importance; car même à supposer que le dynaste de Gaza ne fut pas un vrai roi, *mélék* ou *Basileus* étaient les termes qu'employaient grecs et juifs pour le désigner. On comprend dès lors à la lumiére des historiens classiques, la claire allusion de Zacharie : le roi disparaîtra de Gaza.

Au v. 6 il est dit que le *mamzer* habitera à Asdod. Le terme est difficile et il n'apparaît qu'en Dt xxiii 3. Ce mot peut s'expliquer par le syriaque *medar* „être corrompu" en parlant d'un oeuf d'où *medourta'*, la corruption; on en vient facilement au sens de vil et de méprisable. La LXX a traduit par *allogénes* en notre passage, en Dt par *ekpornes*. On a compris habituellement „le bâtard". Dom Calmet (Comm. Paris 1719, p. 589) rapporte l'opinion de certains exégètes

---

[1]) Fragment 3. Script. rerum Alexandri Magni, p. 142, à la suite d'Arrien, éd. Didot.

[2]) *Catalogues des monnaies grecques*. Les Perses Achéménides, Paris 1893, p. LVII.

[3]) *Traité des monnaies grecques et romaines, II*, 1910, p. 661, no. 1.068.

[4]) Macalister *The Philistines, their history and Civilization*, p. 87 et ss.

[5]) La LXX, qui ne soupçonnait pas le rapprochement avec τύραννος n'a pas été moins heureuse en traduisant par σάτραπαι, mot d'origine perse désignant les gouverneurs de province. C'est à tout le moins un anachronisme à cette haute époque. Ailleurs plusieurs fois, au cours de Jud xvi, la LXX a été mieux inspirée en traduisant par ἄρχων ou στράτηγος le terme philistin. Cf. 1 Chr xii 19.

qui voyaient dans le bâtard Alexandre; il se disait fils de Jupiter et sa naissance ne fut pas plus exempte de soupçon que la chasteté de sa mère Olympias [1]). Dom Calmet ne s'arrête pas, avec raison, à ces racontars plus ou moins légendaires et voit dans le *mamzer* une population plus ou moins bâtarde cf. Néh xiii 23. Ce *mamzer* pourrait bien être ces populations des environs de Gaza qui servirent à repeupler cette ville après le siège (*ek tôn perioikôn*; Arrien ii 77). Au v. 8, après avoir tracé l'itinéraire d'Alexandre de Hadrach à Gaza, l'auteur affirme solennellement que Jahveh campera autour de sa maison pour la défendre. On s'est généralement mépris sur le sens de „ma maison" et on a compris le temple comme en Zach i 6 mais il s'agit ici d'Israël comme le prouve *'alêhem*, sur eux. La maison au sens de la Terre Sainte se trouve en Os viii 1, ix 15, Jér xii 7. La même idée est exprimée en Ps cxiv 2 et lxxviii 54. L'image ne manque pas de grandeur: la Palestine tout entière échappe à l'invasion, car c'est un domaine sacré. Josèphe, qui est le seul historien à mentionner la venue d'Alexandre à Jérusalem, montre qu'il y vint en ami A. J. XI, VIII [2]).

C'est ici que se terminent les allusions à la geste du conquérant Macédonien à travers la Syrie, la Phénicie. Nous avons vu au cours de notre commentaire la Parole de Jahveh alterner avec Jahveh et et se rendre au lieu du châtiment dans sa course avec le conquérant.

Les actes d'Alexandre sont les propres actes de Jahveh. Il serait difficile de mieux exprimer la notion d'instrument. Dans les oracles contre Tyr d'Ezéchiel l'auteur inspiré dira tantôt que ce sont les nations qui détruiront les murs de Tyr xxv 4, xxviii 7, tantôt que Jahveh lui-même fera de Tyr un rocher xxvi 4 ,14, ou qu'il abattra son roi xxviii 7. Par rapport au plus ancien oracle contre les

---

[1]) Plutarque, *La Vie des hommes illustres* (Alexandre, 3) rapporte que Philippe perdit un de ses yeux, qu'il avait mis au trou de la serrure, d'où il avait vu Jupiter couché avec sa femme sous la forme d'un dragon. Olympias aurait même découvert à son fils le secret de sa naissance au moment où il partit en campagne. Mais d'autres prétendent qu'elle s'en défendait avec vivacité en disant: „Alexandre ne cessera-t-il pas de me calomnier auprès de Junon?"

[2]) Si Josèphe est parfois sujet à caution, il n'y a pas de raison de vouloir rejeter absolument la venue d'Alexandre à Jérusalem. N'allait-il pas vénérer tous les sanctuaires orientaux? S'il y a des traits qui sont du cru de l'historien juif, on a le droit de croire à la suite du P. Abel. (RB, 1934, p. 528 et ss), d'Israël Abrahams et de Radet, que le fond du récit est historique. Nous pensons même que sa venue à Jérusalem réveilla les espérances messianiques et que l'on fonda sur lui quelque espoir. Aussi le prophète, en réaction contre ses rêves, nous présente un Messie authentiquement juif: ix 9 (voir notre commentaire à paraître).

nations (Am i 2) on notera un progrès. Jahveh se contentait de rugir de Sion comme un lion. Ici, comme en Is xix 1 cf. xix 6 où Jahveh était porté sur une nuée légère en Egypte, il est présent au lieu du châtiment.

Il reste maintenant à examiner les relations de ces versets de Zach. avec le Ps xxix, qui, à notre avis, raconte en style lyrico-épique, l'itinéraire d'Alexandre, sur le thème de l'orage. Depuis les récentes découvertes de la littérature ugaritique beaucoup d'auteurs, entre autres Ginsberg, Gaster, Albright, Patton, etc. ont prétendu que le Ps. xxix était un vieux poème cananéen remanié en raison des exigences monotheistes. Gaster en particulier a trouvé des parallèles avec le poème de Baʿal dès le verset 2 en corrigeant d'après la LXX et la Syriaque *bhdrt qdš* en *bḥqrṣrt qdš*, (avec II AB vi 44). Nous ne pouvons ici nous étendre sur cette question et nous renvoyons à son étude [1]) mais qu'il nous suffise de signaler que pour expliquer ce psaume, on est obligé de faire appel non seulement à des poèmes de Canaan mais aussi de Mésopotamie et d'apporter diverses corrections au T.M.

On remarquera en premier lieu, que le thème de Jahveh venant dans un orage est très ancien. Il apparaît dès Amos de la voix v. 1 et il envoie le feu dans la maison de Hazaël v. 4, à Gaza v. 6 etc... On pourra voir en Hab iii 10, Ps lxxvii 7 et xcxvii 4 le même thème, toujours à propos des nations.

Le Ps. xxix nous parait avoir une admirable unité, si on le garde dans son état actuel. Il s'explique fort bien par Zacharie avec lequel il y a des contacts littéraires évidents.

a) Il suffit de remarquer que le plan du Ps. est absolument semblable à celui des premiers versets de Zach ix 1-8. Ici, la Parole de Jahveh présente à Damas et aux limites de la Palestine, s'avance vers Tyr pour aboutir à Gaza. Le Psalmiste animé d'un souffle lyrico-épique d'une grande intensité brûle les étapes. L'orage qu'il nous décrit s'élève sur la Méditerranée [2]), s'abat au nord et au sud de la Palestine, tandis qu'on nous montre ici l'envahisseur entourant Israël, cf.

---

[1]) *Psalm 29*, J.Q.R, 1946, p. 55 à 65. Albright défend la même thèse dans Cath. Biblic. Quarterly 1945, p. 1 à 31. On pourra aussi voir Ginsberg *Kitvê Ugarit* 1935 et Patton, *Canaanite parallels*.

[2]) Les grandes eaux nous paraissent désigner ici la Méditerranée comme en Ez xxvii 26, Hab iii 15 cf. déjà Rosenmüller *Scholia in Ps xxix*, p. 761. Ailleurs la même expression désigne le Nil Ez xxxii 13, ou l'Euphrate Jer ii 13 ou simplement des eaux abondantes Ez xix 10, xvii 5 etc. Ici les grandes eaux paraissent symboliser la Grèce.

ix 8. Il n'y a qu'une différence de présentation dûe à la différence de genre littéraire. Notons d'ailleurs que Gaza est à la limite du désert de Bersabée, qui correspond à la partie septentrionale du désert de Cadès avec lequel il se fond. On notera aussi de part et d'autre la présence de *yḥyl* à propos de Gaza et du désert de Cadès (Zach ix 5 et Ps xxix 8) une fois au qal et l'autre fois au hiphil.

b) Dans le Psaume la *qôl yhwh* correspond à la *debar yhwh* et alterne au v. 3 avec Jahveh tout comme en Zach.

c) Le thème des arbres abattus par l'orage est emprunté à Zach xi 1 et 2 qui doit être rattaché au chap. ix. De part et d'autre les cèdres du Liban sont foudroyés, la forêt dénudée et abattue; de part et d'autre le thème de l'orage est sous-jacent: le feu en Zach xi 1 et les flammes de feu en Ps xxix 7, que s'est taillé la Voix de Jahveh. Le tonnerre est mis en relation avec le feu en Am i 2, 4. Les arbres servent à désigner les puissances ennemies en Is x 33, ii 13, xxxii 19, Ez xxxi 1 à 12 cf. Jud ix 15 et 2 R xiv 19.

d) Le *hêkal* de Ps xxix 9 nous paraît faire pendant à la *bait* de Zach ix 8, désignant la Palestine. Ce pays est tout entier le domaine sacré réservé à Jahveh et à son peuple; c'est à la lettre son Sanctuaire d'après notre psaume. Il ne faut point s'étonner d'ailleurs de l'audace de l'expression puisqu'en Ps cxiv 2 *miqdaš* désigne la Judée. Dans la Palestine, tout le peuple rend gloire à Jahveh puisqu'il a été protégé par lui.

e) En 10, „Jahveh a siégé pour le déluge..." pourrait également être une allusion à la grande invasion d'Alexandre comparée à un nouveau déluge *mabbul*. L'image de l'inondation *šaṭaph* est classique pour désigner une invasion ennemie: Is viii 7 et xxviii 2, 17, Jér xlvii 2, Ez xiii 11, Dan xi 10 et 40 et ix 26 et a appelé celle du déluge qui est cohérente au thème de l'orage.

f) „Jahveh donnera puissance à son peuple" au v. 11 est une idée fréquente dans le Psautier: Ps xxviii 8, lxviii 34 et cxl 8. Nous pouvons traduire par un présent; c'est une constatation: Jahveh ne cesse de bénir son peuple dans la paix. Ces versets s'expliquent bien dans notre hypothèse de la protection de Jahveh qui a „campé" autour de son pays pour le défendre.

L'emprunt du Ps xxix à Zach ix ne nous parait pas faire de doute; cependant notons un changement dans sa théologie. Il a remplacé *debar Jahveh* par *qôl Jahveh*. Ce n'est plus l'idée de la Parole de Dieu conseillère et chef de guerre qui est avant tout marquée mais celle de châtiment, car la voix de Jahveh symbolise ici sa colère.

Mais il est clair que la *qôl Jahveh* comme la *debar Jahveh* est ornée d'une certaine personnalité; elle se déplace depuis les grandes eaux jusqu'au Liban et au désert de Cadès, elle se taille des flèches v. 7, etc.....

Il importe de bien situer le fragment de Zacharie que nous avons étudié dans l'ensemble du chap. ix. Du v. 1 à 9 c'est le châtiment des nations voisines de la Palestine par un conquérant innommé qui semble bien être Alexandre le Grand. Il est conseillé et guidé par la Parole de Jahveh. Aux vv. 9 et 10, le poète nous décrit *ex abrupto* sans qu'on puisse le moins du monde le prévoir, la venue du roi messianique et son oeuvre pacificatrice. C'est un tableau qui, par son emphase, par le rappel voilé et discret de la venue d'un roi descendant de David et de Salomon a pour but de dissiper des rêves et des fausses espérances qu'on semble avoir mis en Alexandre. Aux vv. 11 et 12 c'est la promesse solennelle du retour des captifs. De 13 à 15 ce sont des lettres eschatologiques où Israël reconstitué aura une part prépondérante dans le triomphe de Jahveh contre les nations. C'est l'opposé de la situation décrite dans les vv. 1 à 9 avec lesquels cette fin de chapitre est en contraste. Le tableau final nous donne une théophanie avec le thème classique de l'orage. Aux vv. 16, 17 et en x 1 il est question de la glorification d'Israël et de l'abondance des biens de la terre.

Tout ce chapitre se rattache au genre apocalyptique. L'auteur faisant la théologie de l'histoire passée montre comment elle a été conduite entièrement par Jahveh et pour le plus grand bien d'Israël qui a échappé finalement à l'invasion. Alexandre le Grand, qui a été un jour l'instrument de Jahveh contre les nations, sera supplanté dans cette tâche par le Grand Israël reconstitué au temps d'un nouveau Roi, descendant authentique des plus anciens rois de Juda. L'auteur anonyme comme dans Daniël chap. viii à xii, se situe en un point du passé d'où il prédit des évènements déjà arrivés et des évènements à venir. De 1 à 9 c'est le passé, de 9 à 17 c'est l'avenir messianico-eschatologique. La date où il écrit paraît bien se situer aux alentours de 312, lorsque des prisonniers sont partis pour l'Egypte emmenés par Ptolémée 1er Soter. Jérusalem est affectée par le départ de ses fils pour un nouvel exil [1]). Il faut l'encourager. C'est la tâche qu'entreprend notre prophète anonyme. Plus tard, vers 170, aux

[1]) Cf. ix 11 et 12. Sur Ptolémée 1er Soter. Cf. ABEL, R.B. 1935, p. 559-581.

temps difficiles d'Antiochus Epiphane Daniël usera lui aussi d'un procédé analogue.

La mise en scène de la Parole de Jahveh conseillère d'Alexandre, le silence sur le nom du conquérant sont bien en situation dans un genre où l'on procède par allusions, à mots couverts. Disons aussi que la prophétie voilée d'un roi à venir descendant des plus anciens rois de Juda est intentionnelle. Ajoutons enfin que le premier tableau, celui qui a fait l'objet de la présente étude, du fait qu'il se réfère à des évènements passés est d'une précision assez grande. Cela suppose que l'auteur est encore tout proche d'un passé qu'il connaît bien. Les renseignements fournis par l'histoire profane nous l'ont assez montré. Il contraste en cela avec le tableau de la fin, plus vague. Ce genre littéraire apocalyptique pourrait aussi expliquer une certaine tendance à l'archaïsme, qui pour certains, a paru un indice d'une indubitable antiquité: la mention du pays de Hadrach, des Jébuséens, etc.....

A SIXTH CENTURY FRAGMENT OF THE PALESTINIAN TARGUM?

BY

J. L. TEICHER

Cambridge

The Genizah fragment of the Palestinian Targum in Cambridge University Library (T-S., 20.155) has given rise to much speculation, both about the nature of the translation and the date when it was written down. It has been claimed by Professor KAHLE that the rendering of Ex xxii 4-5, contained in this fragment, "is in clear contrast to all the official Jewish authorities and can be understood in an old Jewish text only on the assumption that it goes back to very ancient times, before the oral law codified in the Mishna had any validity. That such a translation is preserved in an old scroll of the Palestinian Targum is certainly of importance. It shows that written Targums must have existed in very ancient times." [1])

KAHLE has not hesitated to suggest that this Targum fragment, being "provided with Palestinian punctuation of the older type ... may have been written in the sixth century A.D." [2]). If this suggestion were correct the Targum fragment would represent the oldest known Genizah manuscript!

It is somewhat surprising that such far-reaching conclusions should have been drawn from an unusual rendering of a single biblical word. The Targum fragment translates Ex. xxii 4, thus [3]):

ארום יבקר גבר חקל או כרם וישלח ית יקידתה ויוכל בחקלה דאחרן בית שפר חקלה ובית שפר כרמה ישלם

The expression בעירה in the Hebrew text, to which Jewish tradition ascribes the meaning of *cattle*, is rendered by the Targum as יקידתא, meaning *fire*. This circumstance offers KAHLE the occasion to assert that the Targum interprets Ex xxii 4-5, in a manner contrary to Jewish tradition, namely, that "in one instance (v. 4), the man visits the field of his neighbour and lights a fire there, in the other instance

[1]) *The Cairo Geniza* (The Schweich Lectures, 1941), London, 1947, p. 123.
[2]) *Op. cit.*, p. 122.
[3]) *Op. cit.*, p. 123.

(v. 5) he makes a fire on his own ground and this fire spreads to the field of his neighbour" [1]). Moreover, KAHLE finds that in the new American Bible, "J. Meek has translated the two verses in general accordance with the old Targum: 'If a man in burning over a field or vineyard lets the fire spread so that it burns in another man's field, he must make restitution with the very best of his own field or vineyard. If fire breaks out and catches in a thorn-hedge so that the shocks of grain or the standing grain or the field itself is consumed, he who lit the fire must make restitution' ". [2])

KAHLE's ingenious explanation of the passage in the Targum fragment meets, however, insurmountable difficulties. The gender of יקידתה is feminine but the verb ויוכל depending on it is masculine [3]). Again, the Hebrew of Ex. xxii 4, contains the following expressions, a noun and two verbs: יבער, בעירה, ובער. MEEK derived all these expressions from the root בער = *to burn*, and translated accordingly: "... in burning ... the fire ... burns ...." The Targum fragment, however, renders only the noun as *fire*, and each verb is rendered by a verb derived from a different root and meaning: יבקר, ויוכל. The result is that the whole passage conveys no intelligible meaning. In fact, in order to get some sense out of this passage and to justify KAHLE's assertion that it is "in general accordance" with MEEK's translation, a drastic operation is required: to change the gender of ויוכל and to substitute יבקר with a verb of the root יקד. Or, in other words, it is required to retranslate the American translation into Targum Aramaic. Finally, KAHLE gives to the verb יבקר in the Targum fragment the meaning: *to visit*. But, one may ask, has this verb such a meaning in the Palestinian Targum and how can this meaning be derived from the בער of the Hebrew text? What, in any case, is the exact meaning of KAHLE's interpretation of the Targum passage: "In one instance the man visits the field of his neighbour and lights a fire there ...."?

The passage in the Targum fragment is indeed, very puzzling, but a comparison with the corresponding passage in Jonathan b. ʿUzziʾel's translation may throw some light on it. Jonathan's text runs:

ארום יפקר גבר חקיל או כרמא וישלח ית בעיריה וייכול בחקל גבר אוחרין .....

[1]) *Loc. cit.*
[2]) *Ibidem.*
[3]) See J. J. WEINBERG, מחקרים בתלמוד *Meḥqarim beTalmud*, I, Berlin, 1938, p. 64.

It can be seen at a first glance that this text corresponds exactly to that of the Cambridge Targum fragment except in two instances. It has פקר, instead of יבקר and בעיריה instead of יקידתה of the fragment. But יבקר is, in fact, only a different spelling of יפקר: the Palestinians did not distinguish between ב and פ [1]).

What is the meaning of יפקר in this context? WEINBERG contends that יפקר is a different spelling of the original יבקר and claims that the verb בקר has the meaning: *to graze*. He refers to Jonathan's rendering of Gen. xiii 7, containing a Midrash that describes the contrast between the attitude of Abraham's shepherds, who bridled their cattle in order to prevent them from grazing on the Canaanites' fields and that of Lot's shepherds, who let their cattle graze (מבקרים) on other men's property [2]). The meaning: *to graze* seems to underly Samuel's statement in Tal. Bab. Baba Qama, 3b: המבעה זו שן.

No meaning of the verb בקר = *to graze* seems, however, to exist; and יפקר in Jonathan is original, not יבקר in the Targum fragment, which represents only a different spelling of the former. The meaning of פקר both in Hebrew and Aramaic is to *abandon one's rights* and, further, *to disregard, or to have no concern for, the rights of others*. This meaning fits the context of the Midrash in Jonathan's rendering of Gen. xiii 7 very well. Lot's shepherds disregarded the rights of the Canaanites and caused damage to their fields by trespassing. This meaning underlies Rabh's statement in T. B. Baba Qama, 3b: מבעה זה אדם.

Johathan's rendering of Ex. xxii 4, expresses the same idea: it concerns the man who lets his cattle trespass on another man's field. The rendering of the Cambridge Targum fragment is identical with that of Jonathan [3]), and far from being "in clear contrast to all the official Jewish authorities", it actually conforms with them. The expression יקידתה however, does not fit into the context, but it is impossible to make it fit into any context. It is, obviously, out of

---

[1]) See also J. MANN, *Texts and Studies*, Cincinnati, 1931, I, p. 360, n. 3; p. 430, n. 7. Pal. Tal. has הבקר for הפקר in Tal. Bab.

[2]) *Op. cit.*, 60-61.

[3]) KAHLE (*Op. cit.*, pp. 25-6) states that the Jonathan Targum "has as basis the Targum Onkelos and into its frame a great amount of midrashic material from the old Palestinian Targum to the Pentateuch has been inserted". This statement is not confirmed by our case in which the old Palestinian Targum and Jonathan coincide with each other. Onqelos on Ex. 22, 4 is quite different: ארי יוכיל גבר חקל או כרם . . . .

place; and I submit that it was transferred into verse 4 in an unguarded moment by the copyist whose distracted eye had caught this word at the end of verse 5. More cogent reasons than the distraction of the copyist are required to convince us that the Cambridge Targum fragment opposes the legal Jewish tradition and goes back to the time before "the Mishna had any validity".

KAHLE's suggestion that the Targum fragment "may have been written in the sixth century A.D." since "it is provided with Palestinian punctuation of the older type", is perplexing. It seems unsound to date manuscripts on the basis of their contents alone. The "older type of Palestinian punctuation", even if it were established beyond reasonable doubt that it originated in the sixth century or earlier and that it is the only punctuation contained in the Genizah fragment (in fact, the fragment has a sublinear punctuation too), offers no indication that the Genizah manuscript itself may have been written in the sixth century. This type of punctuation may have survived many centuries after its birth, or a scribe at a very late date may still have copied an old manuscript provided with such punctuation. The script of the fragment is, in fact, not earlier than the eleventh or twelfth century.

The above examination of the allegedly sixth century Genizah fragment bears out the conclusion reached by me on a previous occasion: "no manuscript found in the Genizah should as a rule be presumed to be older than about the middle of the ninth century, unless there are cogent reasons for assigning it to an earlier period." [1])

The correct date of the Palestinian Targum fragments preserved in the Genizah is of great relevance to the study of Galilean Aramaic. J. KUTCHER, in a recent and very promising approach to this study, stresses the importance of the Genizah fragments of the Palestinian Targum (published by KAHLE and assigned by him to the period between the eighth and eleventh century A.D.), because "they belong to a period when Aramaic was still spoken in Palestine". [2]) Great caution must, however, be exercised here. There is no evidence that the Genizah contained Hebrew or Aramaic manuscripts dating from as early as the eighth century, but there is some evidence that long

---

[1]) See my paper, "*The Oldest Dated Document in the Genizah*" in "*The Journal of Jewish Studies*", I. 3 (1949), p. 158.

[2]) תרביץ *Tarbiz*, XXI (1950), 193-4.

before the eleventh century, Jews in Palestine did not speak Aramaic [1]). KUTCHER, in fact, became convinced by an examination of the Genizah Targum fragments that "these texts represent a type of language slightly different from Galilean Aramaic" [2]). Since the Genizah fragments are much later than KAHLE assumed, and since Jews in Palestine spoke no Aramaic at the time when these fragments were written down, might not these peculiarities of the language of the Genizah fragments, noticed by KUTCHER, be due to the contamination of the text by scribes who were versed in Eastern Aramaic, or by the influence of Christian Aramaic?

---

[1]) See MANN, *Op. cit.*, I, p. 446, n.2.
[2]) *Op. cit.*, p. 194.

SHORT NOTES

GEBÁL, BYBLOS, BIBLE. — PAPER

The name Gĕbál comes from old-Semitic *gabl-u* "mountain"; G. was a very old coast-town in Phoenicia, built on a hill at the foot of the Libanon, whereas Tyr, *ṣôr* "rock", stood on a rocky islet near the coast. The word *gabl-u* is related to Arab *gabal* "mountain" (on English maps *jebel*).

Circa 3000 B.C. there were great ships sailing from Egypt to G., to fetch Libanon-cedars for the building of temples and palaces (the wood of the palmtree is not strong enough). In these olden times already, G. was a celebrated religious and commercial centre of Syria. The worship of Adonis and Astarte was closely related to the cult of Osiris and Isis in Egypt. In G. itself Osiris was much worshipped. The inhabitants were renowned as skilled labourers in wood and stone (1 Kings v 6, 18) and experienced seamen (Ezek. xxvii 9); they were called *gibl-î* < *gabl-î* "men from Gabl-u". Moreover the Mountain City was, everywhere in the Near East, famous for its commerce in Egyptian papyrus: these writing materials were used for manuscripts and "books". G. was so to say a kind of *kiri-at sēper* "a city of books". In Old-Egyptian texts those great ships are called *kpn-i* (vowels incertain; the *l* in old-Eg. is written either as *n* or as *r*). That word very probably renders *gabl-î*; for in old-Egyptian, the voiced (stimmhafte) consonants were often, especially in foreign words, written and pronounced as their voiceless (stimmlose) correspondents.

Now many important El Amarna letters, written in Akkadian, come from Gebal, and call this city *Gubl-u*. A well-known phonetic rule changes often short *a* or *i* before a labialis into *u*: *gapn-u* > *gupn-u* "vine", *'imm-u* > *'umm-u* "mother" (Brockelmann, *Grundriss*, I, 199).

The Greek often altered more or less the proper names of foreign languages: they changed *gubl-u* into *bubl-u*; this was written *bybl-u* or, with the Greek ending, *bybl-os*. The *y* in olden times was pronounced as Italian *u*; much later *y* became = *ü*, and afterwards

= *i* (as it is in modern times). So Gubl-u via *bubl-u* became B y b l o s, and later on Biblos. From this name a Greek adjective was derived: *bibl-io-s*, "having relations with Biblos"; substantified, as a neutral, *t o b i b l - i o n* "the thing in relation with the Book-town", i.e. "t h e b o o k". The plural *ta biblia* indicated "the (holy) books", the Scriptures. This neutral plural was later on understood as a femin. singul. ἡ Βιβλία, German "die Bibel", "the B i b l e".

I am told that the etymology of p a p y r u s is unknown. Perhaps one might think: *papīr* < *papr-ī* < *babl-ī* (cf. supra on voiced and voiceless consonants), i.e. *ǧabl-ī* "the stuff that has to do with Byblos": writing materials, p a p e r. It is true: the papyrus-plants were known in Egypt and came from Egypt to Byblos. But Byblos was the great international paper-market, and the Egyptians may very well have adopted the international denomination: the Byblos-material (Babl-î), p a p e r.

Leiden G. J. THIERRY

LA DÎME ISRAÉLITE ET LES TEXTES DE RAS SHAMRA

La critique biblique a depuis longtemps noté la variété des textes du Pentateuque qui traitent de la dîme. C'est un cas classique de „doublet"; le nom même est ici insuffisant puisque, en fait, c'est à cinq reprises que le sujet est traité. (Lév. xxvii; Num. xxviii; Deut. xii,xiv,xxvi). Dans cette législation complexe la définition la plus claire de la dîme paraît donnée en Lév. xxvii 32: „Pour toute dîme de gros et de petit bétail, sera chose consacrée à Yahvé le dixième de tout ce qui passe sous la houlette". Et de fait la dîme, *mʿśr* semble provenir étymologiquement de *ʿśr*, „dix" [1]).

Mais les dîmes ne sont pas qu'un prélèvement, un impôt. Elles ont en Israel un aspect cultuel, tant dans la législation (Deut. xii 17) que chez les prophètes (Am. iv 4). La curiosité des biblistes ne pouvait qu'être éveillée par la présence à Ras Shamra d'un *ʿśrt* dans des contextes indubitablement cultuels. GASTER faisait le rapprochement dès 1939 dans son article des *Mélanges Dussaud* (p. 579). Mais le progrès des études ugaritiques a conduit les spécialistes à donner au terme le sens de „banquet". GASTER le suggérait dans Iraq 6, p. 131

[1]) *mʿśr* n'est pas un nombre fractionnaire du type *qatîlît*. Ce n'est pas ens oi „le dixième" mais plutôt „le moyen par lequel on fait l'action *ʿśr*". D'où le rapprochement normal avec *ʿśr* (= *ʿśr*) de Ras Shamra.

n. 90; ALBRIGHT l'admettait dans le BASOR, 94, p. 33n. 10 et GINSBERG l'enregistrait dans sa traduction de Kéret (II Kér. 1,2, 1.40s et la n. p. 45 cf. SS BASOR, No. 2&3). GORDON cependant dans le glossaire de l'Ugaritic Handbook donne au mot un sens plus précis, celui de „libation".

Ce dernier sens paraît préférable à cause du parallèlisme entre deux strophes en V AB, A. La première strophe vise l'offrande rituelle qui se mange: *qm.yt'r* (5) *w.y šlḥmnh* ... (tr. GINSBERG: He rises, ..., and gives to eat) [1]). La seconde l'offrande rituelle liquide: *ndd* (9) *y'šr. wyšqynh* ... (tr. GINSBERG: He stands, *serves liquor*, and gives him drink). GINSBERG met en italique la traduction du mot difficile car il adopte ici un sens différent de celui qu'il donne au terme dans les autres passages. Mais ces autres passages peuvent être fort bien rendus si l'on adopte le sens de GORDON, „libation". Ils ne sont pas très nombreux. En II Aqh. 6,30 & 31 le terme est encore associé à *šqy* = abreuver. En suivant GINSBERG pour la construction de la phrase, nous aurons un sens excellent: „Et Baal verse une libation quand il donne la vie, il verse une libation à celui qui reçoit la vie et il l'abreuve;". En II Kér. 1,40-41 (Kér. C), nous avons un bon parallélisme entre le sacrifice, le *dbḥ*, qui implique une immolation (donc de la viande) et la libation liquide (*'šrt*). Ce sont là les deux éléments du banquet. Ce sens convient bien également aux catégories sacerdotales des deux textes Syria XXI, p. 136, 1.68 (GORDON No. 113 cf. 115,2) et Rev. Ass. 37 (1940-41), p. 13, No. 30 (GORDON texte 300) où a côté des *qdšm*, des prêtres (*khnm*), ... il y aurait les „libateurs", chargés de la libation. Il y avait bien en Assyro-Babylonie le „laveur", *ramku*! Quant aux textes rituels de 1929 ils sont malheureusement inutilisables à cause de leur obscurité; d'ailleurs *'šr* et *'šrm* qui s'y rencontrent paraissent être des numéraux (*ḫmš 'šrh* 1,9-10; *'šrm pamt* = 20 fois 3,43; cf. 41,5: *'šrm* et 1.2 *arb'm*).

Ce sens de libation est de plus confirmé par le sens d'un *'šr* rituel dans certaines inscriptions himyarites. Il ne semble pas en effet dans ces textes qu'il s'agisse d'une redevance régulière, mais d'une sorte de sacrifice fait une fois pour toutes. Le texte le plus explicite est celui de CIS 342,1.6 (Tome I, Fasc. IV, p. 403ss). Il s'agit là d'une consécration de deux statues jointe à une offrande *'šr* en relation avec un mot difficile où MÜLLER, CONTI-ROSSINI et les éditeurs du Corpus voient une espèce de vigne. CIS 19,7 et 128,1 vont également dans

[1]) Cf. PRITCHARD, *Ancient near Eastern Texts relating to the O.T.* Princeton 1950 p. 135-136.

ce sens. S'il était question de batailles on eut pu y voir l'offrande d'un dixième du butin, mais ce n'est pas le cas.

Quoiqu'il en soit de ce point sur lequel les spécialistes pourront se prononcer, le sens du mot en ugaritique paraît clair et ne pas se rattacher à la racine „dix". On pourrait en rester là et admettre deux institutions différentes, en Israel et à Ugarit, se rattachant à deux racines *ʿšr* différentes. Mais nous ne pouvons qu'être frappés en lisant Amos iv 4b d'y retrouver le même parallélisme qu'en II Kér.1, 40s entre le sacrifice (*zbḥ* cf. *dbḥ*) et la „dîme" (*mʿšr* cf. *ʿšrt*). De fait le sens de „dîme" = prélèvement d'un dixième, convient mal à ce texte d'Amos: „Amenez au matin vos sacrifices, le troisième jour vos dîmes". Le sens de libation, ou même plus générale d'offrande rituelle est plus en situation.

Un autre texte va nous permettre de préciser davantage. Deut. xii 17 confirmé par xiv 23. Comme dans tous les passages que nous venons d'étudier la dîme est ici une nourriture rituelle. On consomme au sanctuaire la „dîme du blé, du vin nouveau et de l'huile". Faut il en conclure que dans tous les textes, même à Ras Shamra la *ʿšrt* ou *mʿšr* n'est pas seulement la libation, le mets rituel liquide composé de vin et d'huile mais l'offrande végétale (incluant donc le blé) par opposition à l'offrande animale? Certaines expressions ugaritiques (II Kér. 1,40s) ne s'y opposeraient pas. Toutefois nous avons vu qu'il fallait plutôt voir là une boisson. De plus la tradition qui est à la base de Gen. xxviii 22 y est également favorable car la dîme qui y est annoncée evoque l'onction d'huile faite par Jacob sur la pierre sacrée de Béthel.

En fait si nous regardons de près ces textes du Deutéronome, nous constatons que la dîme des produits végétaux est mise en parallèle avec l'offrande des premiers-nés animaux. De même le code de l'alliance ne parlait pas de la dîme, mais de l'offrande de raisin (*melêʾâh* cf. Deut xxii 9 et Num xviii 27) et de vin frais (*déma*ʾ cf. Is xvi 9) qui en tient lieu et traitait au paragraphe suivant de l'offrande des premiers-nés. La libation ne joue qu'un rôle très limité dans la synthèse sacrificielle du Lévitique, sans doute à cause de son caractère cananéen particulièrement accentué. Le Deutéronome semble ne lui accorder droit de cité qu'au titre d'oblations de prémices. A ce stade de la législation, le prêtre lévite n'a pas un droit sur la dîme, il ne fait que la consommer au sanctuaire avec l'offrant et sa famille dans le banquet rituel (Deut xii 18; xiv 17; xxvi 11).

Mais dans d'autres textes du Deutéronome (xii 6) la dîme est

associée aux prélèvements. Il y a même la dîme triennale (xiv 28s; xxvi 11s) abandonnée par le fidèle à certaines catégories de la population, dont les Lévites. On se rapproche ainsi de la conception de la dîme, impôt ecclésiastique. Dans Num. xviii 21-26, Lév. xxvii 30; Néh. x 39; xiii 5; Mal. iii 8-10, la dîme a nettement ce caractère. Sous quelle influence l'a-t-elle acquis? Il est difficile de ne pas songer à la dîme royale. Cet impôt était connu en Israel (1 Sam. viii 15 cf. Am. vii 1) comme chez les Carthaginois (apud Diodore Sic. 20, 14) et d'une manière générale dans l'Ancien Orient (références dans Lesêtre, art. Dîme, Dict. de la Bible II, 1431; Moore art. Tithes in Enc. biblica IV, 5102). Le sacerdoce lévitique aurait recueilli ici comme sur d'autres points l'héritage de la monarchie défaillante et donné à la nation le cadre qui lui permit de subsister jusqu'à la disparition de l'autorité sadducéenne au Ier siècle.

Issy-les-Moulineaux (Seine) H. Cazelles

SENNACHERIB'S ATTACK ON LACHISH: NEW EPIGRAPHICAL EVIDENCE

A leading American Orientalist (M. Burrows) rightly mentions the Siloam inscription as illustrating the possibilities with their limitations, of connecting epigraphical and archaeological discoveries with individuals and events known from Biblical sources. Epigraphy suggests that the inscription be dated approximately in the eighth century B.C.; 2 Kings xx 20 relates that King Hezekiah (who reigned in the late eighth century B.C.) "made the pool and the conduit, and brought water into the City". Assuming, as we do, the historicity of the Bible and the approximate dating of the inscription, it is, in Burrows' opinion (which must be accepted by all scholars), reasonable to infer that the latter inscription and the Biblical account refer to the same event.

This inference opens up another interesting line of thought.

One of the most important groups of short Early Hebrew inscriptions is that of the jar-handle stamps; on various sites in southern Palestine many hundreds of jar-handles were found bearing impressions of factory stamps. Some are private, others apparently bear the divine name or the names Yehūd or Jerusalem. About 550 bear the word *la-melek* ("to the king", "of the king", or "royal", or, say "On His Majesty's Service") and one of the four city names, Hebron,

Sokoh, Ziph, Memshath. In the last sixty years, the dating of these stamps has been a matter of discussion: widely different dates have been suggested, including the fourteenth century B.C., on one hand, and the beginning of the Christian era, on the other. The most probable suggestions seemed to be "the pre-exilic period" or "the Persian period" without further qualification.

Having been in the fortunate position to examine over 300 of the "royal" stamps, the present writer suggested that they may be divided into three chronological groups; ALBRIGHT, accepting this suggestion, propounded that these groups may be respectively dated 714-686 B.C. (Hezekiah's time), 686-641 (Manasseh), and 639-589 B.C. (Josiah and his successors).

Furthermore, comparing the script of these stamps with that of the Siloam inscription, the present writer arrived at the conclusion that Group I of the "royal" stamps is earlier than Siloam, Group II is contemporary — indeed, the most striking result of the comparison of the Siloam letters with the letters on these stamps is that the letters of Group II are practically identical with those of Siloam, thus assigning to this group the date 700 B.C. — ; and Group III may have been introduced by King Josiah, the great religious reformer, who even replaced the pagan symbol of the stamps with a less pagan symbol.

However, Miss OLGA TUFNELL, one of the excavators of Lachish and now the editor of the results of these excavations, accepts the aforementioned dating. And this dating has become the pivot and deciding factor on which the date of Level III of Lachish is based. As Miss TUFNELL points out, the house floors in use at the time, and the palace podium were strewn with jar handles belonging to Group II.

If this date is accepted, then we seem justified in this further conclusion: that it was due to Hezekiah's foresight in the matter of water-supply — which he had already shown with the excavation of the Siloam tunnel — that the Great Shaft at Lachish was begun: it was, however, never completed. At any rate, the main inference would be that Level III was destroyed — and the excavation shows that it was a wholesale destruction — by Sennacherib in 700 B.C. rather than by Nebuchadnezzar, more than a century later.

If it is agreed that the destruction of Level III was the result of Sennacherib's attack, then supplementary archaeological evidence is supplied to the view that the pictorial record of the siege of La-

chish, which is found on the magnificent bas-reliefs, discovered in the royal palace at Nineveh (and described by A. H. Layard), portrays the state of the defences of Lachish Level III of *c.* 700 B.C. It is clear from the details of these reliefs that the city fell after stubborn resistance, and made submission to the Assyrian king, who encamped in person before its walls.

If this reasoning is correct, we are able to supplement the information contained in the Bible, which does not record the Assyrian capture of the important fortress of Lachish.

Cambridge David Diringer

ARIOCH — ARRIWUK

Der Name des Arioch, des einen der vier Könige von Gen. xiv 1, scheint in den Mari-Texten vorzukommen. So viel ich sehe, hat zuerst F. M. Th. Böhl im Zuge seiner in *BiOr*, I (1943/44), S. 55-58, 76-79, 101-105; II (1945), S. 55/56, 63-67 erschienenen ausführlichen Würdigung des zuerst herausgekommenen Bandes der Mari-Texte-Publikation auf diese Tatsache hingewiesen (a.a.O. II, S. 66). Der Sachverhalt ist folgender: in *ARM* II [1]) 63,3 und 64,3 begegnet der Name A r-r i-w u-u k als der des Briefabsenders. In 64,3 ist dieser Name vollständig erhalten; in 63,3 ist das erste Silbenzeichen nicht ganz intakt, wäre aber ohne jeden Zweifel als a r zu lesen, auch wenn diese Lesung durch 64,3 nicht ausdrücklich bestätigt würde. Der Herausgeber hat freilich nicht mit Unrecht in der *Description des tablettes* zu diesem Namen bemerkt: "Lecture incertaine." Es ist nicht recht einzusehen, warum Böhl a.a.O. diese Herausgeberbemerkung für unverständlich und unbegründet erklärt. Denn in der Tat könnte nach der Schreibweise der Mari-Texte ebenso gut A r-r i-w a-a s (z,ṣ) gelesen werden (vgl. auch Ch.-F. Jean, *Studia Mariana* [1950], S. 68). Es bleibt also eine gewisse Unsicherheit. Gleichwohl mag man die vom Herausgeber angenommene und von Böhl mit Entschiedenheit befürwortete Lesung A r r i w u k für überwiegend wahrscheinlich ansehen und als richtig unterstellen.

Dann liegt allerdings die Gleichsetzung dieses Namens mit dem des Arioch von Gen. xiv 1 auf der Hand. Böhl hat mit Recht darauf

[1]) *ARM* II = *Archives Royales de Mari*, II: *Lettres* publ. par Charles-F. Jean (1941) = Musée du Louvre, Département des Antiquités Orientales, Textes Cunéiformes, t. XXIII.

hingewiesen, dass sich mit dieser Gleichsetzung allerlei ältere Spekulationen zu Namen Arioch erledigen. Nach dem ersten Namenelement dürfte es sich am ehesten um einen churrischen Namen handeln (vgl. Böhl, a.a.O.; Jean, a.a.O.). Churrische Namen sind im Bereich der Mari-Texte nicht eben sehr häufig vertreten; einige wahrscheinlich churrische Namen kommen aber doch vor. Der überlieferte Konsonantenbestand des Namens Arioch wäre ohne Schwierigkeit so zu vokalisieren, dass sich eine völlige Identität mit dem Namen A r r i w u k ergibt.

Mag man also — die Unsicherheit der Lesung einmal ausser Betracht gelassen — die Gleichheit der Namen Arioch und A r r i w u k als gegeben annehmen, so bleibt die Frage nach der Identität der Personen. Böhl hat a.a.O. ausdrücklich nur von der Gleichheit der Namen gesprochen. In seinem Aufsatz über *King Ḫammurabi of Babylon in the Setting of his Time* (*about* 1700 *B.C.*) aber (*Med. d. Kon. Nederl. Ak. v. Wet., Afd. Letterk.*, N.R., Deel 9, No. 10 [1946]) ist er dann fast unvermerkt und ohne weitere Begründung zur Behauptung der Gleichheit der Personen weitergegangen (S. 17); und ähnlich hat neuerdings H. Schmökel zunächst auf die Namenübereinstimmung hingewiesen und dann ganz unvermittelt die Gleichheit der Personen unterstellt (*Theol. Literaturzeitung*, 75 [1950] Sp. 689). Hier handelt es sich aber doch um zwei durchaus voneinander zu trennende Fragen, deren zweite mit der ersten noch keineswegs beantwortet ist. Der Versuch, die Frage der Personengleichheit zu beantworten, hat zur Voraussetzung eine Untersuchung der geschichtlichen Stellung und Rolle des A r r i w u k der Mari-Texte. Das ist von seiten der Befürworter dieser Gleichheit bisher seltsamerweise fast gar nicht beachtet worden. Böhl hat in *BiOr*, a.a.O., ausdrücklich ein Eingehen auf den Inhalt der Briefe *ARM*, II, 63 und 64, unterlassen und sich ausschliesslich mit dem Namen A r r i w u k beschäftigt und dann lediglich mit Hinweis darauf in seinem zweiten oben genannten Aufsatz erklärt, dass der geschichtliche Arioch nunmehr wiedergefunden sei [1]).

Wir fragen also: Wer war jener A r r i w u k und kommt er für eine Gleichsetzung mit dem Arioch von Gen. xiv 1 überhaupt in Betracht? Nach den Angaben der Mari-Texte war A r r i w u k einer der fünf uns bekannten Söhne des Königs Z i m r i l i m von Mari. Die Briefe dieser fünf Söhne, soweit bisher veröffentlicht,

[1]) H. Schmökels Ausführungen beruhen wohl auf den Angaben von Böhl.

finden sich in *ARM*, II, 55-64. In der Reihe der Söhne des Zimrilim fällt Arriwuk durch seinen jedenfalls nicht semitischen, wahrscheinlich churrischen Namen auf, während alle anderen (Kabija,[1]) Jamraṣ-il, Dadi-ḫadun[2]), Ḫali-šūmu) Namen tragen, wie sie in der Herrenschicht von Mari und im gleichzeitigen Babylon üblich waren[3]). Schlussfolgerungen für Arriwuk können aus diesem Umstand freilich nicht gezogen werden. Über die Altersfolge der Söhne des Zimrilim erfahren wir nichts. Sie verkehren in amtlichen Schreiben mit ihrem Vater und befinden sich — jedenfalls zeitweise, vermutlich aber dauernd — ausserhalb von Mari in irgend einer amtlichen Stellung oder mit einem amtlichen Auftrag. Kabija berichtet einmal über das Wohlbefinden des Wüsten- bezw. Weidegebietes (nawūm) von Ḫana und der Stadt Kahat (59, 11-13), scheint also mit der Verwaltung des damit umschriebenen Bezirks beauftragt gewesen zu sein. Auch sonst berichten die Söhne über Zustände oder Vorfälle, die anscheinend in ihrem jeweils besonderen Bereich der Beachtung wert schienen. Man gewinnt daraus den Eindruck, dass, wie vorher der assyrische König Šamši-Adad nach Ausweis der Mari-Texte (vgl. *ARM*, I [1946]) seine beiden Söhne mit Statthalterschaften über bestimmte Teile seines Herrschaftsbereichs betraut hatte, so auch Zimrilim nach der Wiederherstellung der Selbständigkeit des Staatsgebildes von Mari seinen Söhnen die Verwaltung bestimmter Gebiete seines Königreichs übertragen hat. Auf eine Sonderstellung des Arriwuk im Kreise der Zimrilim-Söhne weist nichts hin.

Aus den beiden Schreiben des Arriwuk an seinen Vater ergibt sich nichts Aussergewöhnliches. Sein Wohnsitz und der Bereich seiner amtlichen Tätigkeit wird nicht angegeben. Er hat an seinem Amtssitz sein eigenes Gefolge an „Dienern, Sklaven" (63, 26; 64,5). Er übt in seinem Bereich eine eigene Gerichtsbarkeit aus (63, 31). Er empfängt Weisungen seines Vaters (63,8. 31) und erbittet nötigenfalls solche (64, 13). Er rechtfertigt sich seinem Vater gegenüber offenbar gegen irgend welche Vorwürfe (63, 13; 64, 20). Er ver-

[1]) Vgl. die Bildungen mit dem Namenelement Kabi- bei Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer* (1926), S. 32.77.

[2]) Nicht Dadi-Ḫadum, wie Böhl a.a.O. angibt. Zum zweiten Namenelement ist auf den Stamm ḫdn bei Th. Bauer, a.a.O., S. 73 hinzuweisen.

[3]) Es handelt sich um die herkömmlich, aber nicht ganz sachgemäss als „ostkanaanäisch" bezeichneten Namen.

mittelt seinem Vater Nachrichten von Interesse, so in dem leider sehr schlecht erhaltenen Abschnitt 63, 15 ff. offenbar über Vorgänge bei den wohl im Gesichtskreis seines Amtsbereichs sitzenden T u r u k k ū. Im übrigen gehen allerlei Personen, Boten u. drgl. zwischen seinem Amtssitz und Mari hin und her.

Wir hören nichts davon, dass einer der Söhne des Z i m r i l i m etwa noch König von Mari geworden wäre, bevor Hammurabi von Babylon in seinem 32. Jahre den Staat von Mari unter seine Herrschaft brachte und zwei Jahre später dann die Mauern der Stadt Mari zerstörte (vgl. die Jahresdatenformeln für Hammurabi Nr. 135. 137 bei A. Ungnad, *RLA*, II [1938], S. 180 f.). Ebenso wenig hören wir etwas davon, dass etwa sonst A r r i w u k noch eine besondere Rolle gespielt hätte.

Aus alledem ergeben sich für die Frage der Personengleichheit Arioch-A r r i w u k zwei Möglichkeiten. *Entweder* steht hinter der Gestalt des „Königs Arioch von Ellasar" von Gen. xiv 1 letztlich doch der aus den Mari-Texten bekannt gewordene A r r i w u k. Dann erschiene freilich sein Bild in Gen. xiv völlig entstellt und ungeschichtlich in einer Weise, die entfernt vergleichbar wäre mit der Art, in der der Königssohn B e l-š a r-u ṣ u r in Dan. v als „König Belsazar (von Babylon)" auftritt. Dabei sind die Sachzusammenhänge im Falle B e l-š a r-u ṣ u r — Belsazar noch stärker als im Falle A r r i w u k — Arioch. Kann man schon den König Belsazar von Babylon von Dan. v nicht historisch verwerten, so müsste das erst recht von dem König Arioch von Ellasar von Gen. xiv gelten. *Oder* aber A r r i w u k und Arioch haben nicht mehr als den Namen gemein; in diesem Falle dürfte hinter Arioch eine bislang uns noch ganz unbekannte Gestalt in einer vorerst nicht aufzuklärenden Weise stehen.

Zur Entscheidung dieser Alternative könnte vielleicht der bis jetzt noch völlig dunkle Name Ellasar beitragen, wenn etwa einmal durch irgend einen Fund Licht auf ihn fallen sollte, so dass zu entscheiden wäre, ob er überhaupt im Bereich von Mari zu suchen ist und gegebenenfalls als Amtssitz des A r r i w u k in Frage käme. Überhaupt kann die Gleichung A r r i w u k = Arioch nicht sicher behauptet werden, so lange die Bedeutung von Ellasar noch gänzlich unbekannt ist.

In der Frage A r r i w u k — Arioch ist also — abgesehen von der Feststellung der Namengleichheit — bis auf weiteres noch äusserste Zurückhaltung geboten. Es wäre ganz unsachgemäss, wenn die

Behauptung der Personengleichheit unkritisch und ohne Vorbehalt in weitere Kreise getragen würde.

Bonn MARTIN NOTH

SUR LE VOYAGE ASIATIQUE DE PSAMMETIQUE II

Dans la mesure où l'on peut admettre que la campagne nubienne de Psammétique II (591), loin d'être une opération secondaire, fut la phase critique d'un conflit qui aurait opposé la monarchie saïte à la dynastie éthiopienne de Napata [1]), on est en droit de supposer que cet évènement ne fut pas sans influer plus ou moins sur la politique suivie par le Pharaon en Palestine où les progrès de la puissance babylonienne menaçaient désormais considérablement la sécurité même de l'Egypte [2]). Cette campagne aura en effet amené le pays à concentrer le meilleur de ses forces contre le Soudan et, en revanche, son succès — dont de nombreuses manifestations de propagande cherchèrent à rehausser l'ampleur [3]) — aura sans doute contribué à fortifier la position de l'Egypte dans les relations internationales. Il paraît donc possible d' envisager de nouveau dans cette perspective quelles ont pu être la nature et la portée politique de la randonnée de Psammétique II en Asie à laquelle il est fait plusieurs fois allusion dans un épisode bien connu de la pétition de Pétésis (Pap. Ryland IX): „Il arriva, en l'an IV de Pharaon — v. s. f. — Psammétique Néferibrê, qu'on envoya vers les grands temples d'Egypte, pour dire: Pharaon — v. s. f. — part pour le Pays de Khor; que les prêtres viennent avec les bouquets des dieux de l'Egypte, pour les emporter au Pays de Khor avec Pharaon — v. s. f. —" [4]), les prêtres d'Amon

---

[1]) SAUNERON et YOYOTTE, *Les martelages des noms royaux éthiopiens et la campagne nubienne de Psammétique II*, Rev. d'ég. 8 (sous presse); cf. provisoirement Bull. Soc. Franç. Eg., 2 (Oct. 1949), 45-49.

[2]) La publication de la lettre araméenne de Sakkarah (DUPONT-SOMMER Semitica, 1 (1948), 43-68) a amené plusieurs savants à examiner de nouveau le problème des différentes interventions de Nabuchodonosor en Palestine. Cf. DUPONT-SOMMER, o. c., 53-64; GINSBERG, BASOR, 111 (Oct. 1948), 24-27; MALAMAT, Bull. of the Jewish Explor. Soc., 15 (1949), 34-39; BEA, Biblica, 30 (1949), 514-516; BRIGHT, The Biblical Archaeologist, 12 (1949), 46-52; MALAMAT, JNES, 12 (1950), et en dernier lieu DE MEULENAERE, *Herodotos over de 26ste Dynastie*, Dissert. Louvain 1951 (= Bibl. du Muséon).

[3]) SAUNERON et YOYOTTE, o. c., 46-49.

[4]) Pap. Ryland IX, 14 : 17-19, texte GRIFFITH, Ryland Pap., 2, pl. 31, transcr. ibid., 237, trad. ibid., 95-96; cf. l'adaptation française de CAPART *Un roman vécu il y a 25 siècles*, 39-42.

de Teudjoï se mettent d'accord pour désigner comme le plus digne d'escorter dans ce voyage le „bouquet" de leur dieu, Pétésis II fils d'Essemto, qui part accompagné d'un serviteur et d'un garde [1]); à son retour d'Asie, il trouvera sa charge, occupée par un intrus. Pétésis se hâte alors de se rendre au Palais de Memphis, où on l'informe que le Roi, malade, garde la chambre; il passe un certain temps à défendre sa cause devant les tribunaux memphites, puis débouté, remonte vers Thèbes où parvient un message annonçant la mort de Psammétique II [2]).

La stèle de Tanis apprenant que la campagne éthiopienne se déroula en „l'an III" (591) [3]), il paraît certain que le voyage asiatique est postérieur à la victoire. Nous ignorons la date du départ du Roi: „l'an IV" se réfère uniquement à l'avis officiel qui en fut donné et à la convocation des prêtres. La mort de Psammétique ayant eu lieu le 1er mois de l'an VII, le 23 [4]), c'est au moins deux années pleines qu'il faut combler avec les préparatifs de la randonnée, le voyage proprement dit et la maladie du Pharaon. Nous ne savons rien directement de la date du retour: le texte implique simplement entre ce dernier et l'annonce de la maladie un aller-et-retour rapide de Memphis à Teudjoï, soit quelques jours; les séjours de Pétésis dans sa ville et à Thèbes ne prirent pas longtemps; seules, les instances devant la juridiction memphite ont pu être d'une certaine durée. De toute façon, il ne semble pas que l'intervalle séparant le retour de Psammétique à Memphis et sa mort ait pu exceder quelques mois. Pour concilier ces données, il faut, soit admettre que le voyage se prolongea considérablement du courant de l'an IV (590) au cours de l'an VI (588), soit supposer que prévu dès l'an IV, il n'eut lieu que de nombreux mois plus tard, sans doute pendant l'année 588.

La nature et la portée de la randonnée de Psammétique en Asie sont aussi bien loin d'être établies: rien dans le Pap. Ryland IX ne laisse supposer qu'il s'agissait d'une guerre [5]), comme on l'a avancé;

---

[1]) Pap. Ryland IX, 14 : 19-15: 2, texte Griffith, ibid., pl. 31-32, transcr. p. 237-239 et trad. p. 96.

[2]) Pap. Ryland IX, 15 : 8-13, texte ibid., pl. 32, transcr., p. 238-239, trad., p. 97. — Autre allusion au voyage en 3: 16-19: texte pl. 22, transcr. p. 223 et trad. p. 69.

[3]) Montet *Inscriptions de Basse Epoque trouvée à Tanis*, Kêmi, 8, 77 et pl. III.

[4]) Stèle de l'adoption d'Ankhnesneferibrê, ASAE, 5, 85; sur la chronologie du règne de Psammétique II, Gardiner, JEA, 30, 19-20.

[5]) Par. ex. Alt, ZATW, 1910, 2 sq.; Olmstead, Hist. of Palestine and Syria, 523; cf. contra Hall, CAH 3, 399.

les qualités qui semblent qualifier Pétésis pour ce voyage, sont ses connaissances et son prestige sacerdotal et il convient de penser au témoignage d'Hérodote [1]) qui n'attribue à Psammétique II qu'une campagne en Ethiopie, au lendemain de laquelle il serait mort. Rien ne permet non plus d'y voir, ainsi qu'on le fait fréquemment, un pélerinage que le Roi d'Egypte aurait accompli par mer jusqu'à Byblos [2]). Le but du déplacement est seulement défini comme le „Pays de Khor" (*p3 t3 Hr*), c'est-à-dire la Palestine, en y incluant le désert à partir de Silè [3]). L'hypothèse d'une expédition militaire étant peu vraisemblable, et celle d'une randonnée du Pharaon et de ses prêtres dans le *no man's land* entre Silè et Gaza difficile à concevoir, on doit apparemment admettre que le voyage de Psammétique II a été accompli dans des régions soumises à l'autorité de l'Egypte. Le Pharaon pouvant difficilement s'aventurer en terre asiatique sans une forte escorte militaire destinée à assurer la sécurité de sa personne et de son entourage [4]), son apparition en Asie aurait pris dans le cas contraire la forme d'un acte de guerre caractérisé. Le passage 2 Rois xxiv, 7 déclare assurément qu'au temps de Jéhoyakim le roi d'Egypte n'osa intervenir le roi de Babylone lui ayant enlevé toutes ses possessions jusqu'au „torrent d'Egypte" (le Ouady-el-Arich) [5]), mais le témoignage du Pap. Ryland permet de supposer que Néchao malgré ses échecs avait pu conserver ou reconquérir, sinon sur les Babyloniens, du moins sur les princes locaux un certain nombre de places des confins asiatiques de son royaume, sans doute les villes de Philistie: c'est peut-être au cours d'une telle opération, qu'aurait pris place la prise de Gaza, postérieure assurément à la guerre de 609 et à laquelle il est fait allusion dans Hérodote [6]) et Jérémie xlvii 1. Ainsi à l'époque de la guerre éthiopienne, l'Egypte aurait possedé un certain territoire en Asie et, dans cette perspective, la découverte à Tell-el-Safi d'un sceau au nom de Psammétique II [7])

[1]) Hérodote II, 161.

[2]) Par. ex. Moret *Hist. de l'Orient* (Coll. Glotz), 2, 739; Gauthier *Précis d'Histoire d'Egypte* 1, 208, et ASAE, 34, 131.

[3]) Gardiner, Onom., 1, 180*-187*.

[4]) Vercoutter, BIFAO, 48, 187-188 suppose que d'après ses titres l'Amiral Horus (Petrie, Hyksos and Israelite Cities, pl XX) pourrait avoir participé au voyage mais de toute façon rien n'indique avec certitude que ce dernier ait été accompli par mer.

[5]) Abel, *Géographie de la Palestine*, 1, 301.

[6]) Hérodote II, 159; sur la position chronologique de la prise de „Kadutis", cf. De Meulenaere, o. c.

[7]) Rowe, *A cat. of Scarabs...*, Arch. Mus. Palestine, 211 no. 200.

et d'un scarabée du même roi à Fara [1]), revêtirait une certaine valeur historique. L'absence des cités philistines dans les négociations menées par les différents princes de Palestine au commencement du règne de Sédécias (598) [2]) s'expliquerait assez bien par le fait que le Pharaon alors menacé d'une guerre en Afrique aurait craint qu'une action de ses vassaux contre Nabuchodonosor ne lui attire en Asie des complications inopportunes.

Mais après la victoire de 591, Psammétique II aura jugé utile d'affirmer de ce côté la puissance de l'Egypte. En ce qui concerne la nature même du voyage qui le Saïte amena en Palestine, le seul détail significatif fournit par le Pap. Ryland IX est l'envoi pour accompagner le Roi, des „bouquets" des principaux dieux (*ʿnḫ*). De tels objets paraissent avoir été apportés au Pharaon, comme marque de la faveur ou de la reconnaissance des divinités [3]), lors de certaines fêtes [4]), au début de l'année [5]), ou lors de départs en campagne [5]); mais c'est aussi au lendemain des victoires que les délégués des temples doivent se réunir pour en présenter au souverain: des prêtres tenant des bouquets sont ainsi figurés, massés au pont de Silè, pour recevoir Séti I vainqueur des Bédouins [7]); au lendemain de la victoire remportée à Raphia par Ptolémée IV, „les grands-prêtres, les prophètes, les prêtres entrant dans le sanctuaire pour y faire la vestiture des dieux, les ptérophores, les hiérogrammates et tous les prêtres (vinrent) des temples d'Egypte à Memphis, pour se présenter au Roi alors qu'il parcourait l'Egypte et pour lui offrir les bouquets" [8]). Il serait donc assez tentant de ne voir dans la randonnée à laquelle prit part Pétésis, autre chose qu'une tournée triomphale destinée à étaler dans les villes de Philistie la puissance victorieuse des Saïtes et a réaffirmer à l'Asie, dont l'Egypte avait été un moment contrainte de se détourner, combien leur force, plusieurs fois éprouvée au temps de Néchao avait été encore capable

[1]) Petrie, *Beth Peleth* 1, pl. 48 (567), cf. p. 15.

[2]) Jérémie xxvii 1; nous sommes redevable de cette remarque à M. l'Abbé H. Cazelles.

[3]) Davies *The Tomb of Ramose*, pl. 29-31, cf. p. 28-29. Sur l'offrande d'un bouquet au roi, cf. Belegst. Wb. I, 204.

[4]) Beschr. Leiden 7, pl. 16 (20),; Référence signalée à notre attention par H. De Meulenaere, ainsi que la suivante.

[5]) Kêmi, 8, 132.

[6]) Urk., III, 64 et 65; CF; Griffith, o. c., 96 n. 2.

[7]) LD, III, 128b.

[8]) Gauthier et Sottas *Un décret trilingue en l'honneur de Ptolémée IV*, p. 6 (l. 20-21), cf. trad. p. 9 et comment., p. 23-24, et p. 33 (l. 5-6), cf. comment. p. 44.

de sortir avantageusement d'une épreuve périlleuse. Le voyage asiatique de Psammétique II ne serait ainsi qu'une des différentes manifestations par lesquelles ce roi aura chercher à tirer parti de l'effet moral produit par son triomphe africain.

Paris J. YOYOTTE

THE PESHIṬTA TRANSLATION OF ṬABBUR HA'AREṢ IN JUDGES ix 37

The phrase *ṭabbur ha'areṣ* "the navel of the land *or* the earth" occurs only in Judges ix 37 and Ezek. xxxviii 12. In the latter case the translation offered by the Peshiṭta ܛܒܘܪ ܐܪܥܐ presents no difficulty; it is quite otherwise with its rendering in the former case. Here the text has ܛܒܘܪ ܐܪܥܐ. According to PAYNE SMITH [1]), the word ܣܡܘܢ occurs only in this passage, and the native lexicographers assign various conjectural meanings to it. In fact, ܣܡܘܢ occurs again in Judges xiv 18, but there can be no doubt that C. F. BURNEY [2]) is right in emending the text in this instance to read ܣܡܘܟ "the inner chamber", since this in turn lends support to the proposed emendation הַחַדְרָה "the bridal chamber" for M. T.'s הַחַרְסָה "the sun". May not the same change be made in the Peshiṭta's reading in Judges ix 37? The rendering ܛܒܘܪ ܐܪܥܐ ܣܡܘܟ "the inner chamber of the land" then provides a satisfactory paraphrase of M.T.'s "the navel of the land" (i.e. with reference to the central position of the locality in question), and the slight change involved seems preferable to adopting any one of the dubious meanings assigned to ܣܡܘܢ, or to emending the text to ܣܦܘܩ as Targ.'s תוקפא might suggest, since the possibility of confusion between ס and ם is much greater than that between פ and נ.

Cambridge JOHN M. WILKIE

---

[1]) *Thesaurus Syriacus* s.v. col. 4486. Cf. also the smaller *Syriac Dictionary* of J. PAYNE SMITH, p. 608.

[2]) *The Book of Judges* (1918), ad. loc.

TEXTKRITISCHE BEMERKUNGEN ZU EZ xliv 3a

Der Anfang von Ez xliv 3 findet in den alten Übersetzungen eine auffallende Wiedergabe:

MT	אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא הוּא יֵשֵׁב־בּוֹ
G	διότι ὁ ἡγούμενος οὗτος καθήσεται ἐν αὐτῇ
Altlateiner	quoniam dux hic sedebit in ea
Targum	לרבא רבא הוא יתיב ביה
Pešitta	ܡܟ ܗܘ ܪܒܐ ܢܬܒ ܒܗ
Vulgata	principi. Princeps ipse sedebit in ea

1—MT ist in seiner vorliegenden Form nur schwer zu verstehen; אֶת־הַנָּשִׂיא könnte wohl nur eine Hervorhebung des Subjekts sein, d.h. את wäre nota nominativi. So gibt auch noch GESENIUS-BUHL's *Handwörterbuch*[17] s.v. את an: „bes. in d. spät. Spr. hebt את zuweilen d. Subj. des Satzes hervor, indem es auf diese Weise als Gegenst. d. Aufmerksamkeit betont w.." Doch nach der eingehenden Untersuchung von R. ALBRECHT „את vor dem Nominativ und beim Passiv"[1]) steht את „nirgends im AT vor einem Nominativ"[2]), da die einschlägigen Stellen[3]) alle verderbt sind. Es ist daher nicht verwunderlich, dass C. H. TOY's[4]) Emendationsvorschlag, אך für את zu lesen, allgemein[5]) angenommen worden ist.

Ein Blick auf die Wiedergabe des Targums, wie es im *Codex Reuchlinianus*[6]) vorliegt, vermag einiges zur Erhellung des את־הנשיא beizutragen; nach G. H. DALMAN[7]) „ist die Objektpartikel ית, welche zur Einführung eines Nomen im galil. Aramäisch fast nie gebraucht wird, um so häufiger aber in sklavischer Nachahmung des hebr. את im Targum und in Targumzitaten." Wie eine genaue Statistik ergibt, hat das Targum mit ganz wenigen Ausnahmen

[1]) ZAW 47 (1929), 274 ff. Vgl. dazu BROCKELMANNS Erwiderung ZAW 1931, 147 ff.

[2]) ZAW 47 (1929), 278.

[3]) Für unsere Untersuchung kommen in Frage Ez x 22; xiv 22; xvii 21; xx 16; xxxi 4; xxxv 10; xxxvii 19; xliii 7; xliv 3; xlvii 17.

[4]) *The book of the prophet Ezekiel*, Critical edition of the Hebrew Text with notes, Leipzig 1899, z. St.

[5]) Vgl. J. HERRMANN, Ezechiel (KAT Sellin), 1924, A. BERTHOLET, Hesekiel (HAT) 1936, J. ZIEGLER Ezechiel (Echter-Bibel) 1948, z. St.

[6]) *Prophetae chaldaice* P. DE LAGARDE *e fide codicis Reuchliniani edidit*, Lipsiae 1872.

[7]) *Grammatik des jüdisch-palästinensischen Aramäisch*[2], Leipzig 1905, § 16c.

immer für die hebräische Partikel את ein ית geschrieben. Ez xliv 3 dagegen steht לרבא für MT את־הנשיא. Diese Partikel ל des Targum findet sich sonst *regelmässig* zur Wiedergabe des masoretischen אל־ (das bei Ezechiel oft mit על־ vertauscht ist). Somit scheint der Targumist in seiner MT-Vorlage אל הנשיא gelesen zu haben, was schon David Kimchi in seinem Ezechiel-Kommentar erkannt hat: את הנשיא כמו אל הנשיא. Dieser Ausdruck אל הנשיא, später verschrieben zu את הנשיא, könnte als Bemerkung *auf dem Rande gestanden* haben und dann als *Glosse* in den Text eingedrungen sein.

Die Lesung der Vulgata „principi" dürfte auf den Text des Targum zurückgehen; man wird nicht fehlgehen bei der Annahme, dass Hieronymus diese Übersetzung „principi" der Lesung לרבא seiner jüdischen Gewährsmänner verdankt [1]).

2—Bei der Septuaginta fällt besonders das διότι auf. Mit Ausnahme von vier Stellen [2]) entspricht bei Ezechiel διότι überall hebräischem כִּי; es wäre also möglich dass der Alexandriner כיא נָשִׂיא הוּא יֵשֵׁב anstelle von אֶת־הַנָּשִׂיא נָשִׂיא הוּא יֵשֵׁב gelesen hätte; doch es erscheint wahrscheinlicher, διότι nach dem sonstigen Sprachgebrauch als Übersetzung von על־אשר oder אל־אשר anzusetzen. Als Beispiel genüge Num xx 24:

διότι παρωξύνατε με | עַל אֲשֶׁר־מְרִיתֶם אֶת־פִּי

Sonach wäre διότι vielleicht als *Rest der Randbemerkung* (ע)אל־הנשיא = (ע)אל אשר הנשיא in den Text gekommen, wobei allerdings der Schreiber das *äussere* Osttor mit dem *inneren* Osttor (xlvi 1 ff.) verwechselte, was um so leichter war, als Ez xlviii 8b und xliv 3b übereinstimmen.

Die altlateinische Übersetzung [3]) geht auf die Septuaginta zurück.

3—C. H. Toy's [4]) Emendationsvorschlag אך für את hat weder in der Septuaginta und in der altlateinischen Übersetzung, noch im Targum und in der Vulgata, noch in der Pešitta ein Stütze.

Bonn G. Joh. Botterweck

---

[1]) Vgl. F. Stummer, *Einführung in die lateinische Bibel*, Paderborn 1928, 110.

[2]) Ez iii 20; xvii 22; xxvi 15; xliv 3.

[3]) P. Sabatier, *Bibliorum sacrorum latinae versiones antiquae seu vetus italica et ceterae quaecumque in codicibus manuscriptis et antiquorum libris reperiri potuerunt*, Reims 1739-49, II, 842; der gleiche Wortlaut findet sich in A. Dold, *Konstanzer alttestamentliche Propheten- und Evangelien-Bruchstücke mit Glossen*, Beuron 1923, 96 f.

[4]) Vgl. p. 145 Anm. 4.

REVIEWS

Sellin-Rost, *Einleitung in das Alte Testament* (Quelle und Meyer, Heidelberg, 1950). xvi + 198 S. Preis DM 9,80.

Die wohlbekannte Einleitung in das Alte Testament von Sellin liegt hier in der 8en Ausgabe, von L. Rost, Sellins Nachfolger als Professor in Berlin, vor uns. In ihrer neuen Form wird sie unzweifelhaft ihre Stellung als Handbuch für theologische Studenten behaupten. Das Buch hat seine klare Disposition und knappe Form behalten. Äusserlich ist es etwas verändert. Der Einband ist nicht so farbenprächtig wie früher, aber mehr in Übereinstimmung mit unserem Geschmack. Die praktische Verwendung verschiedener Satztypen zur Unterscheidung zwischen wichtigeren und weniger wichtigen Abschnitten hat man aus technischen Rücksichten fallen lassen müssen; aber statt dessen sind gewisse Sigla eingeführt, die demselben Ziel dienen sollen. Neu ist eine kurze Übersicht über die atl. Literaturformen („die Gattungsforschung") und eine Übersicht über die Apokryphen und Pseudepigraphen. Auch die Literaturverzeichnisse sind auf dem Laufenden gebracht. Aber Rost hat mehr getan als Supplemente einzuführen. In vielen Fällen hat er die Arbeit weitergeführt und die Probleme selbständig diskutiert, oft andere Wege als Sellin einschlagend. Er hat — was notwendig war — das Buch vielfach neu geschrieben. Im Ganzen ist dies wirklich eine Verbesserung. Der Leser wird nicht mehr der „Schockbehandlung" ausgesetzt, auf welche man immer bei einer Neubearbeitung von Sellins eigener Hand vorbereitet sein musste, wenn der ideenreiche Begründer des Buches eine neue Entdeckung gemacht hatte. Für Anfänger ist Rost entschieden der bessere Lehrer, weil er mehr Gleichgewicht der Gedanken besitzt.

Wenn ich einige Anmerkungen zum Buche mache, welche abweichenden Auffassungen Ausdruck geben, bitte ich dem Bearbeiter, dies im Sinne der wissenschaftlichen Zusammenarbeit aufzunehmen. Ich werde nichts über die verschiedenen religiösen Wertungen der Schriften sagen. Solchen persönlichen Auffassungen Ausdruck zu geben, steht jedermann frei, und eine Diskussion würde hier zu weit führen. Ich halte mich an das im engeren Sinne Wissenschaftliche. Ich finde, dass das Vertrauen, welches Rost zu Snaith gegenüber Mowinckel und Hans Schmidt hegt, hinsichtlich der Theorie von dem Thronbesteigungsfest Jahwes, besonders auf S. 9 einen viel zu starken Ausdruck gefunden hat. Damit im Zusammenhang steht, dass ich Sellins Meinung über das Verhältnis zwischen Psalmen und Deuterojesaja (S. 151) für richtiger als Rosts halte. S. 170 wird mein Kommentar zum Predigerbuch im Literaturverzeichnis genannt: Ich würde es praktischer finden, Johs. Pedersens *Scepticisme Israëlite* zu nennen, denn das Buch ist ja für Leute geschrieben, die kein

Dänisch verstehen. Zu Sacharja könnte man JANSMAS Untersuchungen über IX-XIV in *Oudtestamentische Studiën* VII, Leiden (1950) vermissen. Zum Hohenlied möchte ich einen Verweis auf die heutige Diskussion über die „kultmythologische" Deutung haben, wenn auch der Bearbeiter wahrscheinlich diese Auffassung abweisen möchte, was ich wohl verstehe. Aber sie wird doch so viel diskutiert, dass sie wohl auch in einer Einleitung Erwähnung finden sollte. Dasselbe wäre auch zum Buch Ruth der Fall. Zu Ezra freue ich mich über die Erwähnung meines im Kriege getöteten Schülers EGON JOHANNESEN, obwohl das dänische Buch wohl auch deutschen Studenten wenig zu geben haben wird, da sie es wohl nicht lesen können. Eben deshalb erwähne ich nur das nicht genannte, jüngere Buch von S. GRANILD, 1949, *Ezrabogens literaere Genesis undersøgt med Henblik paa et efterkronistisk Indgreb*: Es hätte wohl nicht viel Zweck das Buch in einem Studentenhandbuch einzutragen. In der Bibliographie zu den Apokryphen vermisse ich PFEIFFERS *History of New Testament Times* (1949) sowie TORREYS *The Apocryphal Literature* (1945 und spätere Neudrucke). In den Abschnitten über LXX und über den Text des AT verdienten GERLEMANS wichtige Septuagintastudien (*Studies in the Septuagint*) zu Job und Chronik, sein Beitrag zu *Oudtestamentische Studiën* VIII und seine *Synoptic Studies in the Old Testament* genannt zu werden.

Druckfehler sind unvermeidlich, und ich selbst sollte sehr vorsichtig davon reden! Hier finden sie sich wie gewöhnlig meist in nicht-deutsche Namen und Wörter (S. 105: Haldor für Haldar). Mein Buch heisst „Det sakrale Kongedømme", nicht „Köngedømme" oder „Kongedømme". ENGNELL wird als Verfasser eines „traditionshistoric inledning" genannt (soll sein „traditionshistorisk"). Ein lapsus memoriae liegt S. VI vor: Hier wird gesagt, dass die Einleitungswerke, welche die ganze Isagogik behandeln, nur mit vollem Titel in § 2 genannt sind. Hier finden sich aber weder PFEIFFERS noch meine *Introduction*, welche aber im Werke selbst sehr oft zitiert werden.

Solche Kleinigkeiten sind wahrscheinlich Zeugnisse der schwierigen Arbeitsverhältnisse des Bearbeiters. Es ist bewundernswert, wie es ihm gelungen ist, Hinweise auf ganz neue, und nicht nur deutsche, wissenschaftliche Literatur zu sammeln.

In einem neuen Vorwort hat ROST eine Skizze des Lebenslaufes von SELLIN gegeben, für die wir ihm auch dankbar sind. SELLIN war ja, mit seiner Impulsivität, die ihm wohl oft irregeleitet hat, doch ein anregender Forscher und ein liebenswürdiger Mensch, der auch Kritik seiner Auffassungen nicht übel nahm. Er konnte sich auch über eine gelungene Parodie seiner Konjekturen amüsieren, hat mir ein deutscher Professor einmal erzählt. Es ist auch gut, dass ROST das falsche Gerücht von seinem gewaltsamen Tode in Schweigen übergeht.

Studenten werden das Buch willkommen heissen. Und wir hoffen, dass es leben wird, um eines Tages unter dem alleinigen Namen ROSTS zu erscheinen, der schon in vielen Abschnitten „das Ich" des Buches ist.

Kopenhagen AAGE BENTZEN

Alb. van den Branden, *Les inscriptions thamoudéennes*, Bibliothèque du Muséon, 25, Louvain 1950, 8°, xvi + 599 p., xxii pl.

„Le temps n'est pas éloigné, écrivions-nous en 1941, où l'épigraphie thamoudéenne pourra être traitée dans son ensemble" [1]). C'est aujourd-hui chose faite, grâce à l'effort persévérant d'un jeune travailleur qui ne s'est laissé rebuter par aucun obstacle. La voie lui avait été frayée au cours de ces dernières années par des sémitisants tels que E. Littmann, H. Grimme et F. V. Winnett. Aussi a-t-il estimé le moment venu de reprendre le déchiffrement et l'interprétation de tous les textes thamoudéens connus, de les grouper selon leurs caractéristiques paléographiques, de fixer ainsi la lecture de l'alphabet et de tenter de résoudre, autant que le permet l'état de nos connaissances, les problèmes que pose la chronologie de ces inscriptions.

On s'étonnera peut-être de ce que l'introduction à cet imposant volume — dont on se plaira à louer l'excellente présentation typographique — ne compte qu'une cinquantaine de pages, dont les deux tiers traitent de la grammaire. C'est avec raison toutefois que l'auteur se contente de passer sommairement en revue l'histoire de la découverte et du déchiffrement des textes, ainsi que les renseignements qu'ils fournissent sur les tribes thamoudéennes, leur culture et leur religion. Il suffisait en effet de rappeler et, le cas échéant, de compléter les exposés de Grimme et de Littmann, ainsi que notre étude sur les religions arabes préislamiques. Signalons que la nomenclature des noms divins s'enrichit de plusieurs noms nouveaux; elle est peut-être démesurément allongée: plusieurs de ces noms ne sont connus qu'en qualité d'éléments de noms théophores, et ne sont attestés que par une seule inscription. La question se pose dès lors de savoir si la copie est exacte, et, dans l'affirmative, si ces noms doivent être nécessairement interprétés comme des théophores. En voici un exemple: nous lisons (p. 14) que „*Sattâr*, 'qui voile', 'qui protège', se rencontre dans le nom th[éophore] *str'mt*, 'Sattâr est servante (?)'", formation dont la construction autant que le sens sont insolites. *Sattâr* se présente en effet comme un nom masculin; à supposer même qu'il s'agisse d'un féminin, on ne voit pas à quel titre une divinité peut-être qualifiée de servante. Le n. pr. *'mtškrn* (HU 581, p. 424) que van den Branden traduit „servante du remerciement" (*šukrân*) conviendrait mieux que *str'mt* comme n. pr. théophore; l'arabe *škr* signifie „remercier", et aussi „récompenser (se dit de Dieu)". Notons de plus que *str'mt*, qui est renseigné à la p. 14 comme se présentant dans „HU 588; Jsa 214" [lire HU 588 = Jsa 214] est lu dans la transcription et la traduction de cette inscription (p. 426) *stl'mt*, le trait vertical étant rendu par un *r*. Cette lecture est celle du glossaire (p. 539).

A propos de l'écriture, l'auteur expose les résultats de ces recherches sur l'évolution de l'alphabet thamoudéen et sur l'identification de plusieurs caractères dont la valeur restait encore à fixer.

[1]) *Le Muséon*, LIV (1941), p. 141. Voir aussi *Le Muséon* xliii (1930) p. 389-407; l (1937) p. 323-344; lx (1947) p. 149-170. (Notes épigraphiques).

Van den Branden a entrepris l'étude de l'alphabet thamoudéen [1]) en tenant compte de la répartition géographique des inscriptions. Leur classement paléographique est, dit-il, déterminé par des affinités locales; l'alphabet thamoudéen apparaît, dans sa forme primitive, proche de l'alphabet dedanite dont il est issu, dans une zone située au sud de Teima. A sa diffusion dans une région qui s'étend de Teima à Medâin Ṣâleḥ, et de Teima au Dj. Serra, correspond une évolution vers un type plus cursif qui amène des modifications assez sensibles dans un certain nombre de caractères. On parvient ainsi à ce que van den Branden appelle „le premier courant d'évolution", évitant la qualification de „stade", qui impliquerait l'idée d'une évolution généralisée et fixée. Des textes dits „intermédiaires" marquent un compromis entre les types archaïques et les types plus récents. Un „second courant d'évolution", caractérisé par une tendance plus marquée vers le cursif, s'étend à l'Arabie tout entière. Certains textes appartenant à ce groupe accusent des affinités assez étroites avec l'alphabet ṣafaïtique.

Dans le sillage de ce second courant se détachent deux groupes présentant des caractéristiques spéciales, le premier dans la région de Teima-El-'Ela, le second dans la région de Tebouq. A fin d'éviter la confusion qui pouvait résulter de la modification de certaines lettres, devenues semblables à des caractères déjà en usage, on substitua à ceux-ci des signes nouveaux, dont la forme fut créée d'après le principe de l'acrostichie. Le compromis entre le type archaïque et le type évolué, signalé déjà plus haut, a donné lieu dans ces deux sous-groupes, comme dans les deux „courants d'évolution", à des „textes intermédiaires".

L'alphabet thamoudéen se présente donc, selon van den Branden, comme un alphabet homogène, issu du dedanite vers le VIe siècle avant J.-C.; le premier courant se développe du IIIe siècle avant J.-C. au IIIe siècle de notre ère. L'alphabet s'étend sous la forme du deuxième courant et des deux phases locales à partir du Ier siècle après J.-C. Les points de repère de cette chronologie, bien que peu nombreux, paraissent assez sûrs. L'alphabet dit „primitif" est daté d'après le synchronisme — établi par Grimme — du culte du dieu *ṣlm* introduit chez les Nabatéens à Teima au VIe-Ve siècle avant J.-C., et de la mention de ce dieu dans les inscriptions thamoudéennes appartenant à cet alphabet. La date approximative des deux courants est établie d'après les affinités respectives de certains textes appartenant à chacun de ces deux groupes avec les alphabets lihyanite et ṣafaïtique. Les synchronismes tirés de l'inscription nabatéenne-thamoudéenne de Medâin Ṣâleḥ (Jsa 1, p. 410-411) et des graffites thamoudéens du temple de Ramm, déjà signalés par les devanciers de van den Branden, sont, eux aussi, invoqués en vue de fixer la chronologie des textes.

L'interprétation des signes a permis à van den Branden d'identifier la valeur phonétique de plusieurs caractères dont la lecture était douteuse ou inexacte. Il faut noter toutefois que certaines de ces identifications avaient été déjà proposées. A propos de la lecture du *g* (p. 26). Van den

[1]) Cette étude, comme le signale van den Branden, lui a été singulièrement facilitée par les travaux de ses prédécesseurs parmi lesquels Littmann et Winnett.

Branden signale que le cercle dans le centre duquel est inscrit un point et qui rend le *g*, est à lire *w* dans le groupe de Tebouq. Il cite à ce propos Jsa 596 (voir van den Branden, p. 355-356), où il lit *tšwq* après Littmann (comme il le signale à la p. 355), au lieu de la lecture de Winnett *t-sh-j-d* [= *tšgd*]. Signalons en passant que van den Branden (p. 356) attribue par erreur la lecture *tšdw* à Winnett.

Van den Branden a dégagé la valeur du *d* de plusieurs signes qui étaient jusqu'à présent interprétés inexactement; il a éliminé d'autre part des lectures qui avaient été suggérées à tort pur cette lettre. Je crois toutefois que le signe que j'ai lu *ẓ* dans les textes de Cadès [1]), est en effet un *ẓ* et non un *ḏ*, comme l'affirme van den Branden. Dans Cadès 4, où se présente ce signe, le *ḏ* est rendu par le trident à manche recourvé; le *ḏ* s'y présenterait selon van den Branden sous une double forme, et c'est la raison pour laquelle il qualifie cette inscription de „texte intermédiaire". N'est-ce pas là un *deus ex machina* auquel van den Branden a recours en plus d'une occurrence, en vue de débrouiller quelque énigme paléographique qui se présente comme insoluble à première vue? Il serait étonnant que dans un graffite de 12 lettres, deux signes n'ayant entre eux aucune ressemblance se présentent comme variantes d'un même son. Notons que, dans le même texte, le *š*, le *m* et le *t*, représentés par un double exemplaire sont rendus par le même signe. Notons de plus que dans Cadès 1 le signe ⊢ revient à trois reprises, et peut se lire *ẓ* : *ẓn ẓ*ʿ*b ẓḏ mḫb* ʿ*bn*, „celui-ci a menacé Zayd, ami de ʿAybân". Van den Branden lit: *ḏn ḏb ḏḏ mḫb* ʿ*bn*, „celui-ci est Ḏabb. Il protège l'ami de ʿAybân". La première lecture suppose un double anonymat: celui de l'auteur du graffite et celui du personnage auquel s'adresse la menace. Ce double anonymat s'explique en égard au caractère érotique de l'inscription. Il s'agit de deux rivaux qui tiennent à régler leurs comptes sans livrer leur nom à la publicité; le graffite Cadès 9 fournit un autre exemple de cet anonymat. Si l'on s'en tient à la lecture de van den Branden, un certain Ḏabb couvre de sa protection un personnage anonyme, qui est qualifié d'„ami" de ʿAybân; il est superflu d'insister sur le caractère bizarre de cette situation. D'autre part, si l'on s'en tient au point de vue phonétique, l'emploi du pronom démonstratif *ẓn* pour *ḏn* peut se justifier dans les textes de Cadès par des considérations de caractère dialectal. On s'étonnera peut-être de ce que van den Branden ne s'explique nulle part sur les particularités dialectales qu'a pu présenter le thamoudéen au cours de son histoire et dans sa vaste zone d'expansion. On sait combien nombreuses et marquées sont les divergences phonétiques des divers parlers arabes chez les nomades comme chez les sédentaires. Il en était de même dans l'antiquité; les inscriptions sud-arabes en fournissent de nombreux exemples. Ces divergences devaient se manifester surtout dans les documents de caractère privé tels que les graffites, émanant de gens frustes et à peu près incultes. Lire *ḏ* tous les signes qui rendent la consonne initiale du pronom démon-

[1]) G. Ryckmans, *Graffites thamoudéens de la région de Cadès*, dans *R.B.*, 1939, p. 242-247.

stratif revient à supposer que ce pronom se prononçait *ḏ* de Cadès à La Mekke. S'il se prononçait différemment, la valeur des signes rendant cette consonne initiale devait, elle aussi, être différente.

A ce propos, E. Littmann vient de publier une étude du plus vif intérêt sur certaines particularités phonétiques dialectales d'un groupe de 503 inscriptions thamoudéennes relevées par G. L. Harding au nord-est de ʿAqaba [1]). Littmann ne serait pas éloigné d'attribuer au signe ⊢| une double valeur *ẓ* et *ḏ*, cette dernière valeur étant réservée au pronom. Dans les textes thamoudéens de Harding, le *ḏ* tend selon Littmann à évoluer en *d* (p. 178). Ceci est le cas en arabe palestinien pour le *ḏ*, consonne initiale du mot: on dit *dahab* pour *ḏahab*; ailleurs le *ḏ* tend à évoluer en *ẓ*: on dit *Keẓeb*, „mensonge", pour *Kaḏb*. S'il est incontestable que le passage de *ḏ* en *d* est possible en thamoudéen, nous nous montrerions moins réticent que Littmann en ce qui concerne le passage de *ḏ* en *ẓ* dans certains dialectes arabes.

Van den Branden a fixé exactement, croyons-nous, les valeurs du *ẓ* (p. 29); si l'une des suggestions que j'avais formulées en cette matière [2]) se trouve confirmée, il en est d'autres qui doivent être abandonnées. De ce fait, la divinité *ẓlm* que j'avais proposé d'introduire dans le panthéon thamoudéen s'en trouve écartée, pour céder à *ṣlm* la place déjà revendiquée pour ce dieu par Grimme, Littmann et Winnett. Il m'est agréable de signaler à ce propos que cette correction est bien loin d'être la seule qui soit apportée à mes lectures. Ceci n'implique pas que j'accepte sans réserve toutes les corrections proposées par Van den Branden et, en particulier son interprétation des textes présentant des affinités avec le thamoudéen et recueillis dans le Ṣafâ. Ces textes font l'objet d'une nouvelle publication dans le *Corpus inscriptionum semiticarum*, *Pars quinta*, *inscriptiones saracenicas continens*, *Fasciculus primus*: *Inscriptiones safaiticae* (no. 1-5450) [3]). J'ai appuyé la plupart des lectures que je propose de ces inscriptions (voir chez van den Branden, § 19, p. 502-504; § 21, p. 508) sur les contextes fournis par l'immense matériel épigraphique safaïtique, et auxquels je renvoie dans le *Corpus*.

Terminons la revue de l'identification des signes en appelant l'attention sur le *m* (où manque le fac-simile d'un signe, p. 30; il en est de même pour le *n*), le *s*, sous lequel van den Branden signale un caractère qui pourrait correspondre au *ś* sud-arabe, et qui ne se présente que dans HuIR 30 (p. 85): *lʿt b-s-l b-ʿ-s-l*, „Par ʿAtt, fils de Sall, fils de ʿAsal" (les deux *s* devraient être marqués d'un accent). Il semble téméraire de voir dans ce signe un *ś* sur la foi d'un seul texte. Ne s'agit-il pas d'une déformation du *ḏ*? On connaît le n. pr. *ʿḏl*, cf. HuIR 138 (p. 480-481). A propos du *ṣ*, le monogramme *ṣlm* identifié par Grimme et Littmann paraît établi; il est suivi parfois de *l* ou de *lm* interprétés déjà par Littmann (*Thamūd und Ṣafā*, p. 16) comme des compléments phonétiques. Le *m*, compliment phonéti-

[1]) E. Littmann, *Neues zur altnordarabischen Dialektkunde*, dans *Z.D.M.G.*, 99 (1945-1949) [Wiesbaden, 1950], p. 168-180.

[2]) Cf. *Le Muséon*, L (1937), p. 331.

[3]) Ce fascicule sortira de presse avant la fin de l'année.

que, précède le monogramme dans Jsa 426 (p. 272-273); cette lecture semble confirmée par le texte voisin Jsa 428, où se présente le même monogramme.

Dans le paragraphe traitant de la grammaire sont réunies les notions de phonétique et de morphologie recueillies dans les graffites. L'auteur aurait pu compléter et préciser ces notions en faisant appel à l'appoint fourni par les noms propres. Certains faits (notamment des cas de syncope comme *ʿd* pour *ʿbd*, p. 34) attestés par un texte isolé ou par un nombre très limité de textes paraissent être de simples accidents de graphie, imputables soit au lapicide, soit au copiste. On peut se demander enfin si plusieurs variantes phonétiques ou morphologiques ne sont pas des particularités dialectales propres à une région, comme nous l'avons suggéré plus haut. La mimation se présente à plusieurs reprises dans les textes groupés sous le sigle *Nami*, qui proviennent de la zone des parlers arabes méridionaux. C'est d'ailleurs ce que fait observer VAN DEN BRANDEN en tête du § 20 (p. 504-505) sous lequel sont traités les textes de Nami. Notons que parmi les cas d'apocope (p. 34) on trouve „*bṯ* pour *bṯ*', dresser la tente", avec référence à DOUGHTY 16, 5. Ce texte est lu et traduit *bn ṯgmʿ*, „fils de *Ṯagamʿa*" à la p. 416-417, où on renvoie au nom divin ʿ, qui serait attesté dans trois inscriptions. VAN DEN BRANDEN cite comme un cas d'apocope *ʿd* pour *ʿbd*, forme attestée par une seule inscription. Il paraît évident que cette forme insolite, comme d'autres de cette espèce, doit être considérée comme une faute du graveur ou du copiste. A propos du genre (p. 38) on trouve renseigné sous les noms du genre masculin *wyl*, „bouquetin", avec référence à HU 192 = EUTING 229 (p. 110), graffite à côté duquel est représenté un bouquetin. La copie de HUBER porte *whl*; celle de EUTING porte *wyl*; VAN DEN BRANDEN, après LITTMANN, corrige en *wʿl*, correction justifiée, *whl* ou *wyl* n'ayant aucun rapport avec un bouquetin.

Les textes sont groupés selon l'ordre géographique. De nombreux sondages pratiqués dans les différents groupes permettent de s'assurer du soin avec lequel l'auteur a établi ses lectures, et de la précision avec laquelle il les a interprétées. Les lectures douteuses sont souvent éclairées par les textes parallèles. VAN DEN BRANDEN a fourni une nouvelle preuve de la nécessité de procéder à une enquête de première main, portant sur l'ensemble du matériel, à qui se propose de fournir dans un secteur scientifique déterminé une contribution de quelque valeur. Sans doute, on ne sera pas toujours d'accord avec ses lectures; nous l'avons déjà fait observer. On estimera peut-être que VAN DEN BRANDEN a exigé parfois de ces graffites plus qu'ils ne peuvent donner, en ne se souvenant pas toujours de ce qu'ils ont été tracés par des gens de culture médiocre et d'un niveau de loin inférieur à celui des graveurs de métier auxquels l'Arabie méridionale doit ses belles inscriptions monumentales. VAN DEN BRANDEN s'est-il en outre gardé de perdre de vue que les graffites thamoudéens ont été copiés par des profanes — si l'on excepte EUTING, JANSSEN et SAVIGNAC — dont l'effort, accompli au prix de difficultés de tout genre, n'est, cela va sans dire, que plus méritoire? Il n'en reste pas moins que le matériel se

présente, pour une part, dans des conditions défectueuses, et il importe d'en tenir compte dans les tentatives d'interprétation aussi bien que dans la classification paléographique. Groupés sous certains paragraphes, les textes se subdivisent en plusieurs séries présentant des caractéristiques paléographiques selon lesquelles ils sont attribuées à tel ou à tel courant, à tel ou à tel type, sans compter les textes dits „intermédiaires" (voir p. ex. p. 109, *g*: 19 textes se répartissent en 3 groupes; p. 137, *c*: 10 textes se répartissent en 3 groupes; p. 220, *k*: une quarantaine de textes sont classés sous 6 groupes ou sous-groupes paléographiques différents. Nous citons ici des exemples particulièrement suggestifs de ce souci de classification à outrance; hâtons-nous d'ajouter que dans d'autres paragraphes de longues séries de graffites se présentent avec un caractère d'homogénéité nettement marqué (voir p. ex. p. 184, *f*).

En ce qui concerne la lecture et l'interprétation des textes, nous avons signalé déjà que des réserves semblent devoir s'imposer concernant le traitement de quelques groupes de graffites. Ces réserves s'imposent en outre à propos de certaines inscriptions disséminées à travers tout le volume. En voici un exemple: il s'agit de l'inscription HU. 789 (p. 113-116), comme par quatre copies de Huber et par deux copies de Euting (pl. X et XIII). Ce texte est le plus considérable qui soit comme dans le matériel épigraphique thamoudéen. Il a fait l'objet de divers travaux de Grimme, qui le qualifie de „psaume rupestre", ainsi que de Littmann. La comparaison entre les différentes copies accuse des variantes assez nombreuses; avant d'interprêter le document, il s'agit donc d'en établir la lecture. — L. 1. van den Branden a très justement décelé deux graphies différentes dans cette ligne; il en conclut qu'elle a été gravée par deux mains différentes. Les mots qui suivent *lʿff*, „par ʿAfif", ont pour objet de signaler que l'inscription tracée sur la paroi du rocher sert de point de repère. Il lit la l. 1: *lʿff lrwt ʿff ṣw*, „par ʿAfîf. Au texte de ʿAfîf est le point de repère". La lecture *ṣw* est conjecturale; van den Branden aurait dû le signaler: toutes les copies portent *ṣʿ*. — L. 2. Le *d* se présente sous deux formes différentes dans les deux mots *bdr* et *rḏḏ* qui se suivent (voir aussi HU 511, p. 254); Grimme y a déjà vu deux formes du *ḏ*. — L. 6. van den Branden lit: *bnh(y) tʿl llmyh bnhy*, et il traduit: „En Nahy est grandeur pour Lamayah, fils de Nahy". Cette traduction peut donner lieu à un plus d'une critique. On ne voit pas ce que signifie la grandeur attribuée à une divinité au bénéfice d'un de ses adorateurs. On s'étonnera aussi de ce que le n. pr. Nahy, placé au début et à la fin de la ligne, soit interprété comme n. pr. de divinité et ensuite comme n. pr. de personne. Il est surprenant que *nhy* à la fin de la l. 8 soit traduit d'une troisième manière, c'est-à-dire comme un substantif. Van den Branden lit la l. 8: *hrḏw nqm whb nhy*, „ô Rudâ, vengeance, don, sagesse". La séquence *hb nhy* à la fin des ll. 6 et 7 semble réclamer ici et là une interprétation identique. Notons enfin qu'à la l. 6 la lecture *llmyh* n'est appuyée par aucune des copies; au lieu du *y* on lit clairement, avec Grimme et Littmann un *ṣ* dans HU 789 et dans les deux copies de Euting. Il faut lire *llmṣ*, „à Lamûṣ (?)"; cf. arabe *lamûṣ*, „menteur, fripon". Je lirais les ll. 6 et 8:

6 *bnh(y) tᶜl llmṣ hb nhy*
8 *hrḍw nqm whb nhy*

6 En Nahy grandeur. A Lamûṣ donne, Nahy.
8 O Rudâ, vengeance! Et donne, Nahy.

Les deux lignes se répondent ainsi en un parallélisme qui semble confirmer la lecture. Ajoutons que l'impératif *hb* de *whb* se retrouve notamment dans HU 313 (p. 152-153) et dans HU 767 (p. 184). D'autre part *nhy* substantif ne se présente que dans HU 535 (p. 362), où la lecture est douteuse; VAN DEN BRANDEN aurait dû signaler que la copie porte *nhn*. On remarquera à la l. 8 le *ḍ* de Ruḍâ, semblable au *ṯ* de Teima-El-ᶜEla, qui a la forme d'un cercle rayonnant. — L. 9. VAN DEN BRANDEN corrige opportunément ses prédécesseurs: *bnhy fṣḥ ḫl wnmy*, „En Nahy est pureté (*fṣḥ* signifie plutôt „clarté"), amitié et prospérité (le y de *nmy* est douteux).

De l'examen auquel nous avons tenté de soumettre l'introduction et plusieurs inscriptions du recueil de textes, le lecteur emportera, nous l'espérons, l'impression que nous éprouvons nous-même à l'égard de ce travail. Le R. P. VAN DEN BRANDEN peut se féliciter d'avoir déblayé largement le terrain en un domaine difficilement abordable. Il a fourni, au prix d'un long et dur effort, un instrument de travail que les sémitisants acceuilleront avec un sentiment de vive gratitude. Il leur fournit une vue d'ensemble sur l'épigraphie thamoudéenne. Les index, la concordance et les planches reproduisant les copies de toutes les inscriptions connues permettront désormais de se mouvoir avec aisance sur un terrain qui, grâce à VAN DEN BRANDEN n'est plus un maquis. Les philologues seront en mesure de contrôler ses lectures et ses interprétations, et, s'ils estimeront opportun de les amender ça et là, ils n'en seront que mieux fondés à rendre hommage à l'infatigable travail de ce jeune sémitisant qui leur a mis entre les mains un recueil qui restera longtemps indispensable.

Louvain G. RYCKMANS

Die neueren Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung in der Tschechoslovakei.

Die literarische Produktion ist nicht reich entwickelt. Die röm.-kath. Kirche hat eine führende Stellung eingenommen, sehe die Zahl der Fachgenossen und ihrer Bücher. Um nicht auch die älteren anzuführen, über die in anderem Zusammenhange referiert wird [1]), mögen nur die bedeutenderen des letzten halben Jahrhunderts angeführt werden: Jaroslav SEDLÁČEK veröffentlichte einen tüchtigen Kommentar zu den Psalmen in tschechischer Sprache in zwei Bänden (Praha, 1900) mit vergleichenden Übersetzungen des Textes aus dem hebr. Original und der Vulgata. Bartoloměj KUTAL schrieb lateinische Kommentare zu einigen Kleinen Propheten (Olomouc, 1929 ff.), die bestimmt zu den besten Werken dieser

[1]) Siehe M. BIČ *Le champ de travail des études bibliques en Tchécoslovaquie*, das demnächst im Archiv Orientální (Praha, 1951?) in den Akten des Orientalistenkongresses, der hier im J. 1949 tagte, erscheinen soll. Zur Zeit im Drucke.

Gattung in der tschechischen theol. Literatur gehören. Als dritter ist der slovakische Alttestamentler Jozef Búda (Bratislava) zu nennen mit seiner bedeutenden Übersetzung und Erklärung des „Evangeliums des AT" (slovakisch, *Evanjelium Starého Zákona*, Trnava 1942, 2 Bde). Dieser Kommentar zum Buche Jesaia ist ein wichtiges Zeugnis für den Konservativismus des tschechoslovakischen, besonders aber des slovakischen Katholizismus. Der Autor hält fest an der Einheitlichkeit des Buches und der Autorschaft des Propheten. Die Kapitel xxxviii f. werden als Übergang von den gegenwärtigen Erreignissen zu den Prophezeiungen Kap. xl-lxvi betrachtet. Es ist Jesaia, der über Kyros spricht und der das künftige Heil ansagt ... Als Representant einer kritischeren Richtung kann Josef Heger (Prag) angeführt werden mit seinen Übersetzungen einzelner at. Bücher. Er war in den letzten Jahrzehnten sehr produktiv, bereicherte jedoch die at. Wissenschaft durch keinen individuellen Beitrag.

Josef Miklík ist Autor einer umfangreichen „Biblischen Archäologie" (*Biblická archeologie*, Obořiště 1936), wo er viel wichtiges Material, besonders aus rabbinischer Literatur zusammenbrachte, ohne jedoch die einzelnen Epochen genügend klar abzusondern, wodurch das Werk leidet. — Der jüngsten Forschergeneration gehört Antonín Kleveta an, der jedoch mehr zur Assyriologie neigt. Seine Abhandlung über die eschatologischen Vorstellungen der Babylonier (*Eschatologické představy Babyloňanů*, Olomouc 1940) ist ein wertvoller Beitrag zur Kenntniss der „individuellen Eschatologie", wie der Autor die Vorstellungen über den Tod und das jenseitige Leben bezeichnet. Es handelt sich also nicht um „universale" Eschatologie in jüdisch-christlicher Auffassung. Zu seinem Thema kehrt der Autor noch einmal zurück in einem französisch verfassten Artikel „Le jugement infernal dans les croyances babyloniennes" (Symbolae Hrozný, Archiv Orientální XVII. 1, Praha 1949, 374-385). — Dadurch haben wir aber die bedeutenderen Leistungen der katholischen Fachgenossen im Grunde erschöpft, ja mit dem letztgenannten Werk sogar überschritten. Alles übrige war nur für innerkirchliche Bedürfnisse bestimmt und bleibt weit zurück hinter den Werken ausländischer katholischen Gelehrten.

Wenden wir nun unsere Blicke den evangelischen Kirchen zu, stellen wir fest, dass die günstigere Lage der slovakischen Protestanten in der Vergangenheit auf wissenschaftlichem Gebiete zu ihrem Nachteile geworden ist. Die theologischen Schulen waren zu eng mit den alltäglichen praktischen Pflichten der Kirche verbunden und dies Erbe ging auch auf die Fakultät zu Bratislava über. Abgesehen von einer slovakisch verfassten Hebräischen Grammatik und teilweisen Übersetzungen at. Bücher des verstorbenen Prof. Aladár Hornyánszky, weist also diese Fakultät keine at. Forschungsergebnisse aus.

Grundverschieden war die Situation in Praha (Prag). Die im J. 1919 neugegründete evang. Hus-Fakultät (seit 1950 Comenius-Fakultät! [1]) hätte bis in die Verhältnisse des 16. Jh.'s zurückgreifen müssen um Anknüpf-

[1]) Der Name Joh. Hus wurde einer neugegründeten Fakultät der sogen. „tschechoslovakischen" Kirche zugeteilt.

ungspunkte zu finden, war also durch keine Tradition gehemmt und konnte ihre Tätigkeit gleich vom Anfange an frei entwickeln. Da treffen wir nun wirklich die unstreitig beachtungswürdigste Persönlichkeit der tschechoslovakischen Biblistik, den verstorbenen Prof. Slavomil Daněk (1885-1946). Seit 1920 war er Professor für die at. Wissenschaft an der genannten Fakultät. Nicht zahlreich und noch weniger umfangreich sind seine Publikationen, aber jeder seiner Artikel und Vorträge ist schwerwiegender als sonstwo ganze Folianten. Leider sind diese Werke nur der tschechischen Sprache kündigen Lesern zugänglich. Als Schüler B. Duhm's (Basel) kam Daněk in engste Berührung mit der hist.-krit. Schule, mit der er — trotz hoher Achtung für seinen Lehrer — sein Leben lang in schärfster Polemik stand. Gegenüber den Historifikationen dieser Schule stellte er stets schroff die Behauptung auf, im AT. hätten wir überhaupt nichts mit Geschichte zu tun, höchstens sekundär und demnach unverbindlich. In dieser Hinsicht knüpft er an die Arbeit der religions-geschichtl. Schule an, aber radikalisierte kritisch und vertiefte theologisch, umwertend, sowie die Problematik, als auch die Lösung, wie sie diese Schule darbot.

Das AT. gehörte nach seiner Auffassung n u r in die Religionsgeschichte. Jede Verbindung des at. Stoffes mit prophan-historischen Interessen ist für das Verständnis des AT. verführend und demnach verwerflich. Die einzige wissenschaftliche Aufgabe eines wirklichen Theologen besteht in der Freilegung und Wiederentdeckung der ursprünglichen religiösen und kultischen Motive im AT. Für D. war das AT. eine „richtige Synthese der altertümlichen Religion" [1]). Richtig verstanden: es handelt sich um eine Synthese, nicht Synkrese! Im AT. wird stets neu hervorgehoben und geklärt die so gen. *Qualität*, d.h. jene ursprüngliche Beziehung zu Gott, die vom Uranfang bestand, von seiner Seite aus unveränderlich war, von seiten des Menschen jedoch durch seine Antworten auf das Rufen Gottes Ritual, Mythus usw., d.h. durch die verschiedensten *Quantitäten* verhüllt, ja verschüttet wurde. Im AT. haben wir es also mit Theologie zu tun. Mythologie kommt da — in der jetzigen Gestalt des Textes — nur im *statu nascendi theologiae* in Frage [2]). Der Mythus wurde nach und nach liquidiert und seine Motive in theologische Begriffe und Kathegorien verwandelt. Es war ein langer und gewissermassen eigentlich immer noch fortdauernder Prozess, in dem aus der Mythologie die Theologie geboren wurde und wird. Die ursprünglichen, gemeinorientalischen „Quantitäten" mussten umgedeutet werden, ja befreit von allem kultisch anstössigen. So kam es in gewissen Situationen zu Historifikationen, wobei ursprünglich Überzeitliches (mythisches, kultisches) mit bestimmten, konkreten historischen Ereignissen identifiziert wurde [3]). Das AT. darf

[1]) S. Daněk *Ještě Delitzsch a starozákonní věda* (Noch einmal Delitzsch und die at. Wissenschaft), Revue „Kalich" VII, 131-136, Praha 1922. Zitat S. 135.

[2]) *Krise kritiky. Tři filologické vykřičníky* (Krisis der Kritik. Drei philologische Ausrufungszeichen), in der Reihe von Studien „Včera i dnes" (Gestern auch heute) I., Praha 1935, S. 42.

[3]) Markantestes Beispiel, S. Daněk *Gedalja. Ilustrace k theorii exegese* (Gedalja. Illustration zur Theorie der Exegesis), im „Sborník Husovy Fakulty" (Sammel-

also nicht als historisches Dokument aufgefasst, ja nichteinmal die Offenbarung Gottes mit der Geschichte vereint werden. Es sind die Concreta des alten religiösen Lebens, aus denen durch den at. Läuterungsprozess die „Qualität" von den „Quantitäten" befreit wird und die dadurch zur direkten Ansprache Gottes werden. Es handelt sich demnach nicht nur um begriffliche Klarlegung beim at. Studium, sondern um das direkte Wortwerden (*factum loquitur, verbum fit!*) [1]). Das ist nicht nur Vergangenheit, sondern ewige Gegenwart. Die historischen Situationen mögen die verschiedensten sein, die „Quantitäten" mögen beliebig ändern, die „Qualität" bleibt dieselbe. Gott wendet sich an den Menschen durch sein Wort, das ewig bleibt: *facta labuntur, manet Verbum; manet quia fit* [2]). Dadurch gelangen wir zu D.'s. Auffassung des gegenseitigen Verhältnisses zwischen Bibel und Wort Gottes. Seine These lautet: das Wort Gottes steht h i n t e r der Bibel, und zwar gerade in jenem Prozess, wo immer neu die „Qualität" von den „Quantitäten" befreit wird, wodurch das *verbum fit*, allerdings stets in der Gemeinschaft der Kirche und unter persönlichem Bekenntniss [3]).

Man könnte noch weiter D.'s Studien die allgemeinere Orientalistik betreffend anführen. So behandelte er z.B. die Frage der königlichen Divinität schon im J. 1924 [4]), klar den ägyptischen Typus vom mesopotamischen unterscheidend, aber gegenüber H. Frankforts *Kingship and the Gods* ... (Chicago 1948), mit dessen Ausführungen er diesbezüglich vollkommen übereinstimmt, zieht er daraus Folgen auch für Israel (der Unterschied zwischen dem Nord- und Südreich), ja sogar bis ins Christentum (der römische Typus und der protestantische!).

Es konnten hier nur einige kurzgefasste Gedanken aus der ganzen, kühn gebauten Konzeption D.'s vorgelegt werden. Es haftet tragisches Geschick an ihr: D. sollte sein Werk nicht zu Ende führen. Vieles bleibt unklar. So verleitet sein Widerstand gegen die Historie einige seiner Schüler geradezu bis zum Doketismus. D. geriet eben bei dieser Frage in eine extreme Stellungnahme durch seine Polemik mit der hist.-krit. Schule und schloss sogar nicht die Möglichkeit aus, dass es selbst im NT. wird zu Läuterungen kommen müssen, wobei der Theologe gezwungen sein wird die „Qualität" bloszulegen und sie von den „Quantitäten" der gewissermassen hellenistisch denkenden Schreiber befreien. — Jedenfalls

---

schrift der Hus-Fakultät), Praha 1930, S. 51-98. Vgl. meinen angeführten Artikel: Le champ de travail des études bibliques en Tchécoslovaquie, wo nähere Ausführungen darüber.

[1]) S. Daněk *Verbum a fakta Starého Zákona* (Das Verbum und die Facta des AT.), im Jahrbuch der Hus-Fakultät, No. 8, Praha 1937, S. 11-33, Zitat S. 11.

[2]) Ebenda S. 32 f.

[3]) Siehe die ausführliche Studie über Daněk's theologisches Werk von J. B. Souček Slavomil Daněk ... in Theologia evangelica (Revue der evangelischen Fakultäten in Praha und Bratislava) III. 1950, S. 65-73 und 132-143, tschechisch verfasst, mit englischem und russischem Résumé.

[4]) S. Daněk *Stát a náboženství* (Staat und Religion), Revue „Kalich" IX, 142-162, Praha 1924.

hat D. seinen Schülern genügend Anregungen zur weiteren Arbeit hinterlassen! —

Es möge nun dem Unterzeichneten nicht als Unbescheidenheit gedeutet werden, dass er auch sein Werk über Palestina von der Urzeit zum Christentum hier anführt. Tschechisch verfasst (*Palestina od pravěku ke křesťanství*) besteht es aus drei Teilen: I. Land und Volk (Praha 1948, 464 S.), II. Kult und Religion (1949, 396 S.), III. Sprache und Schrifttum (1950, 466 S.) [1]). Es ist unzweifelhaft das bis jetzt ausführlichste Werk dieser Art in der tschechoslovakischen Literatur, ja in den slavischen Literaturen überhaupt und wird als grundlegendes an allen nichtkatholischen Fakultäten der ČSR benützt, ja zum Teile sogar an der Warschauer evang. theol. Fakultät in Polen [2]). Der Autor, obwohl Schüler und Nachfolger Daněk's an der Prager Hus-(Comenius-)Fakultät, weicht in manchen Punkten von seinem Lehrer ab und naht stellenweise dem Standpunkt der Uppsaler Schule. —

Endlich kann nicht unerwähnt bleiben die Arbeit, die an der Philosophischen Fakultät der Prager Karl's Universität geleistet wird. Der Name des Prof. Rudolf Ružička ist seit vier Jahrzehnten den Semitisten gut bekannt. Auf dem Gebiete der at. Wissenschaft hat jedoch weder er noch seine Schüler etwas bedeutenderes publiziert. Erst Ladislav Černý veröffentlichte englisch seine Dissertationsarbeit *The Day of Yahweh and some relevant Problems* (Praha 1948). Seine Abhandlung ist auf gründlicher Kenntnis der Fachliteratur aufgebaut, beschäftigt sich zuerst mit dem israelitischen und allgemein orientalischen Zeitbegriff, weist nach, dass die eschatologischen Vorstellungen der Gipfel einer langen Entwicklung sind und gelangt zum Abschluss, dass die Idee des Tages Jahwehs aus der nomadischen Tradition Israels hervorgehend, stark durch die Erinnerung auf den Auszug aus Ägypten und die späteren *historischen* Ereignisse beeinflusst, in den prophetischen Worten ihren Höhepunkt erreicht, anfangs sich gegen das eigene Volk wendend, nach dem Exil jedoch gegen Fremdvölker. Dieser anregungsvollen Arbeit sieht man aber leider an, dass der Autor kein Theologe ist, was jedoch ihren Wert nicht herabsetzen soll.

Manche Schwierigkeiten musste die tschechoslovakische Biblistik in der Vergangenheit überwinden, vor manchen schweren Aufgaben steht sie auch heute, wusste jedoch in den vergangenen Jahren auch selbstständig an ihre Arbeit zu gehen (s. Daněk) und wird ebenso in der Zukunft nach ihren Kräften und Möglichkeiten danach trachten mit ihrem individuellen Beitrag die at. Wissenschaft zum Gemeinnutzen zu fördern.

Prag Miłos Bič

[1]) Zu den ersten zwei Bänden vgl. die Berichte H. H. Rowleys in *The Expository Times*, LXI, May 8, 1950, S. 253 f. und *The Book List* 1950 of the Society for Old Testament Study, S. 4. — Zu des Verfassers kleineren Studien vgl. den angeführten Artikel Le champ de travail des études bibliques en Tchécoslovaquie.

[2]) Briefliche Mitteilung des dortigen Alttestamentlers Ks. Dr Jan Szeruda vom 31. Jan. 1951.

BOOK LIST [1])

THE DEAD SEA SCROLLS OF ST. MARK'S MONASTERY, Vol. II, Fasc. 2; *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ed. by MILLAR BURROWS, with the assistance of JOHN C. TREVER and WILLIAM H. BROWNLEE, New Haven, 1951.

Excellent edition. Comp. BURROWS' paper on the contents in O.T.S. VIII, Leiden, 1950, and BROWNLEE's partial translation in B.A.S.O.R. 121, Febr. 1951. A complete translation with critical notes is being issued as a Supplementary Study of B.A.S.O.R.

BLEDDYN J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions, the Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, xv + 326 pp. Cardiff, 1951.

An ably written, up-to-date introduction to the study of textual criticism which will rank as an important contribution to the literature of the subject.

W. L. REED, *The Asherah in the Old Testament*, Texas Christian University Press, Fort Worth Texas, 1949, viii + 116 pp. Thesis, Yale University.

Thesis: Ashera is the name both of the Goddess and of her image.

G. ÖSTBORN, *Cult and Canon. A study in the canonization of the Old Testament.* Uppsala Univ. Årsskrift 1950:10, Uppsala, 1950. 125 pp.

F. HESSE, *Die Fürbitte im Alten Testament.* Thesis, Erlangen, 1950.

W. H. GISPEN, *Het boek Leviticus*, Kampen, 1950, 402 pp.

An accurate, detailed, conservative commentary in Dutch.

A. NEHER, *Amos, contribution à l'étude du prophétisme*, 299 pp., Vrin, Paris, 1951.

C. TH. NIEMEYER, *Het probleem van de rangschikking der Psalmen* xii+165 pp. Leiden, 1950. Thesis, Groningen.

H. L. GINSBERG, *Studies in Kohelet*, Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, Vol. XVII, vii + 46 pp., New York, 1950.

R. GORDIS, *The Wisdom of Koheleth: a New Translation with a Commentary and an Introductory Essay.* Pp. xxii + 32 London, 1950.

A revised ed. of *The Wisdom of Ecclesiastes* (1945). Argues for the unity of the book, and a date in the 4th or 3rd century B.C.

G. ERNEST WRIGHT, *The Old Testament against its Environment*, Part 2 of the series Studies in Biblical Theology, 116 pp., London, 1950.

The author sees in monotheism the distinctive character of Israel's faith; and in his discussion of election, the covenant at Sinai, kingship, festivals and the sacrificial cult emphasises the contrast with the polytheism of Israel's environment.

J. GUILLET, *Thèmes bibliques.* 279 p. avec indices. Aubier, Paris, 1951.

Ces principaux thèmes sont l'Exode, la Grâce, la Justice et la Vérité, le Péché, L'espérance et le Souffle de Yahvé.

H. H. ROWLEY, *The Biblical Doctrine of Election*, 184 pp. London, 1950.

A comprehensive survey of the development of the idea of election in the Bible, showing intimate relationship between the Old and New Testaments.

W. EICHRODT, *Israel in der Weissagung des Alten Testaments. Ein Vortrag*, 50 pp. Zürich, 1951.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

THE HEBREW BEN ASHER BIBLE MANUSCRIPTS

BY

PAUL KAHLE

Oxford

Dr. TEICHER recently published an article [1]) in which he seriously questions the authenticity of the four Ben-Asher Bible Manuscripts. Various leading scholars in this country and elsewhere have approached me on this subject since that article appeared and have asked me to write a reply. It seems to me that TEICHER's article is based on insufficient material and a number of inaccurate published statements. This is particularly surprising as he knew that I had at my disposal the complete material available, and I would have been pleased to let him work on this material, just as I had put the material at the disposal of several other scholars. In fact I showed to TEICHER some years ago several of my photos and discussed with him a number of problems. I shall deal here with the four manuscripts in succession.

1—THE CAIRO CODEX OF THE PROPHETS

I have not seen the codex myself, but at my request a photo of the codex was taken in Cairo with the kind help of the famous eye specialist Max MEYERHOF, Dr. med. et Dr. phil. h.c. On the basis of this photograph I was able to deal with the codex quite differently from people before me, who saw the codex under somewhat unfavourable conditions in the synagogue of the Karaites in Cairo, as for instance Ibn SAPHIR who was the first to describe the codex, or as GOTTHEIL, who, after having obtained a few photographs, dealt more with the dirtiness and the superstition of the people who surrounded him when he was staying in the synagogue than with the codex itself. On the basis of the complete text of which I have the photo at my disposal, I should make the following statements:

1—The codex is not incomplete, but contains the complete text of the Former and Later Prophets, from the first to the last word.

2—The text of the codex is not written by different persons, but by one and the same hand, from the beginning to the end, very accurately.

[1]) *The Journal of Jewish Studies*, II (1950) pp. 17—25.

3—The codex does not contain fragments of other texts, but some appendices have been added by the copyist himself, as is quite usual in Biblical manuscripts. We find here after the last page of the Biblical text (p. 581):

a) on p. 582 an enumeration of the number of verses in the books of the Bible.

b) on p. 583 a paragraph (18 lines), headed by *Seder ha-Miqra*, composed by Moshe, later used by Ahron b. Asher as an introduction to his *Diqduqe ha-Te'amim* (§ 2), after the blessings and benedictions in § 1. Cf. GINSBURG, *Introduction*, p. 983.

c) on p. 584 a list of the Prophets who prophesied on Israel, chronologically arranged. This list is *not* taken from Seder Olam Rabba.

4—The colophon on p. 585, (cf. Cairo Geniza, p. 110) concerning Ya'bes, the son of the late Shelomo ha-Babli, is written in 18 short lines in the middle of the page and is decorated on both sides with designs. It is surrounded by appreciations and blessings such as contained in Jos i 8, Is lviii 11, lix 21. These verses form the rectangle in which the colophon is enclosed. Above and below the rectangle we find small squares standing on edge, formed by the text of Ps cxxi 7f and Deut xxviii 3f. From these Biblical verses devoted to him we may conclude that Ya'bes was a wealthy man, probably the owner of a large estate, who had been priviledged (by God) to produce the codex for himself in order to study in it, (with the means he had won) by his work and the labour of his hands and the sweat of his face, for the honour of the God of Israël ... מה שזכה יעביץ ועשה אותו לעצמו להגות בו מעמלו ומיגיע כפיו ומזיעת אפיו The words used here occur again in the Leningrad codex on the first page of the manuscript, where we read: מה שזכה מבורך... ועשה אתו לעצמו להגות בו מעמלו ומיגיע כפיו ומיזיעת אפיו. These words are clearely technical terms used in the colophons of that time. The meaning is in both cases the same. Just as there is no doubt that the Leningrad codex was written in A.D. 1008 or 1009 in Cairo for Meborak by Shemuel b. Ya'kob, there can be no doubt that the Cairo codex was written in A.D. 895 in Tiberias for Ya'bes by Moshe b. Asher.

5—The colophon of Moshe b. Asher with the date of the codex (*Cairo Geniza*, p. 111) follows on p. 586. The pages 585 and 586 are the two sides of the same folio. The ink of the ornaments on p. 585 and a part of the script of p. 586 has come through on the other

side. It is very likely that p. 585 is the recto side and p. 586 the verso side of the folio. But this can be stated with certainty only after an inspection of the original.

6—The codex ends on p. 587 with a decorated arch. The last page (588) has been left blank by the copyist. A later hand added a note that this codex of the Prophets was given to the synagogue of the Karaites in Jerusalem by Ya'bes b. Shelomo. Similar notes are to be found on pages 582 and 583 (*Cairo Geniza* p. 121-4). A note in cursive Hebrew on p. 581 (*Cairo Geniza* p. 114) reports that the present codex of the Prophets was given to the synagogue of the Karaites in Cairo by the great lord David, son of the great lord Yephet, known as al-Iskandari.

7—There is no reason to doubt that the codex was written, as indicated in the colophon on p. 586, by Moshe b. Asher in the year 827 after the destruction of the 'House', i.e. the Temple, which corresponds to A.D. 895. The type of script used in the colophons of ancient Hebrew manuscripts of the Bible, unlike the practice in later non biblical Hebrew manuscripts, is rarely the same as that used for the text of the Bible itself. When Adolph Neubauer attempted to date the codex in the 11th century, he was following Seligman Baer and his 'Meteg-Setzung'. In turn, Wickes regarded Baer as a great authority and Neubauer did not dare to say anything against these men. At that time there was little material available for an accurate dating of these early manuscripts.

2—THE ALEPPO CODEX

The difficulty in dealing with this codex is the fact that we have no photo of it, except the one page published by Wickes in 1887. Umberto Cassuto who is preparing a new edition of the Ben Asher text in Jerusalem, was in Aleppo a few years ago, in order to study the codex. He also was unable to obtain permission to take a photo of the codex. The chiefs of the community are very superstitious and were convinced that all the curses written in the book would fall upon them if they agreed to allow such a profanation as to photograph the codex. But Casutto was able to study the codex thoroughly for a long time. He is the first modern scholar who had the opportunity of doing so, and he will have been the last one if the news of the destruction of the codex is confirmed. We are therefore dependent for this codex on the information Cassuto has to

give, and everything that has been said before on the codex has to be regarded in the main as antiquated.

Cassuto has not any doubt that the Aleppo codex is a real Ben Asher codex and he agrees with me that it has to be regarded as one of the four codices which are to be taken as the chief basis for an edition of the Ben Asher text of the Hebrew Bible. But he had serious doubts whether this codex was the very text which has been seen by Maimonides in Old Cairo. The tradition is fairly old, he says, but it is not confirmed, and by studying the codex thoroughly he came to the conclusion that it is not very likely that it is this codex to which Maimonides refers.

There is no point in discussing these matters again. We will have to await the information that Cassuto is able to give us. As for Teicher he writes to me: "Non sono per niente persuaso dei ragionamenti del Dr. Teicher nell' ultimo fascicolo del Journal of Jewish Studies."

3—the leningrad codex b 19a

I have examined this codex in the Public Library at Leningrad in the autumn 1926, and it was sent, at my request, to Germany for two years. Excellent photos were taken at Leipzig which served as the basis for the edition of the Biblia Hebraica, and prints of these photos are at my disposal. The suggestion that anything in this codex or in the colophon had been altered by Firkowitsch can not be taken seriously. I have had a good experience in such kind of alterations, and Harkavy was a special expert in these matters.

On fol 479v, Shemuel b. Ya'kob declares in his colophon, that he copied, vocalized and provided with Masora his text according to the correct and clear books made by the Melammed Ahron b. Moshe b. Asher. He does not mention the manuscript or the manuscripts used by him, but even if he had done so it would not have been a great help to us since such texts are not at our disposal today. But the codex shows on every line that the copyist was a great expert in these matters, and there can be no doubt that he produced a kind of definitive text of the Ben Asher school which can be claimed to be the result of the efforts of the Ben Asher family on the text of the Bible.

What is the genuine Ben-Asher text? Cassuto who has now been preparing for many years his new edition of the Hebrew Bible, writes to me: "Il mio intento è di ricostruire per quanto pos-

sibile il testo dei Ben Asher nella sua forma definitiva, attraverso il confronto di diversi manuscritti fra cui quello del Cairo, quello di Aleppo, quello di Leningrado, il Londinense Or 4445, e qualche frammento della stessa scuola." That is a basis which seems to be quite reasonable for his purposes to publish a reliable text for the general public, based on critical principles, but without any critical notes. For a critical edition of the text it is necessary to quote occasionally various readings from other Ben-Asher texts. By studying these texts we can see that there are little differences between the text fixed by the father Moshe and the son Ahron, and that the son Ahron himself changed his ideas in details during his lifetime. That the text produced by him in his later days was not exactly the same as his earlier text, is proved by the book of Mishael b. ʿUzziel on the differences between Ben Asher and Ben Naftali. I have dealt with that book in *Masoreten des Westens* II, p. 61*f. Lazar Lipschütz, one of my pupils in Bonn, published a part of the book in his Thesis on the basis of the Leningrad fragments and a Paris fragment: *Ben Ašer — Ben Naftali. Der Bibeltext der tiberischen Masoreten. Eine Abhandlung des Mischael b. ʿUzziel, veröffentlicht und untersucht*, Bonn 1935. Photographs of the Leningrad fragments and a complete list of the differences between the two Masoretes, made by Lipschütz from the fragments of the book of Mishael are at my disposal. Lipschütz has shown that great parts of the book, translated into Hebrew, were taken over by Yusif of Constantinople in his book *Adat Deborim*, of which the only existing copy, dated A.D. 1207, is in Leningrad (II. Firk. 161). This manuscript was sent over to Bonn at my request, and Lipschütz was able to supply from it a few small lacunae in Mishael's book which were missing in the Leningrad fragments. Another pupil of mine, Harry Levy, made a special investigation of *Adat Deborim* which unfortunately could not be finished. He pointed out that in the book a controversy was reported between Jona b. Ganāḥ and Moshe b. Gikatilla. As the name of the first was followed by the eulogy formula which was missing after the name of the second, he concluded that *Adat Deborim* must have been composed between about A.D. 1050 and 1080. As great parts of Mishael's book, in a Hebrew translation, were taken over in *Adat Deborim* (from fol 39r of the Leningrad manuscript onwards), the book of Mishael must have been finished before 1050, probably much earlier. On the other hand the book must have been composed after the death of the two Maso-

retes, whose names are always followed by the eulogy formula. So we have as date for the composition of Mishael's book the time between about A.D. 950 and 1050, and it is very likely that the book was already composed in the second half of the 10th century. Mishael is extremely well informed on the little details of their readings and he often reports that the two Masoretes fixed in their earlier time a reading which they later changed to another reading.

It is clear that in this list with some 800 variant readings throughout the whole Bible we have an excellent test for manuscripts vocalized by Abu Sa'īd Ahron b. Moshe b. Asher and those vocalized by Moshe b. David b. Naftali. I had asked Lipschütz to compare the readings of the Leningrad codex in Genesis, Exodus, Isaiah and Psalms with those indicated in Mishael's list, and he writes on p. 7 of his book: „Die Kollation hat folgendes überraschende Resultat ergeben. Bei 39 untersuchten Stellen in der Genesis zeigte die Handschrift B 19a nur *eine* geringfügige Variante. Von allen 146 untersuchten Hillufim stimmte die Handschrift in 138 Fällen mit den Lesarten des Ben Asher nach den Angaben Mishael b. 'Uzziel's überein. Nur in 8 Fällen waren ganz unwesentliche Varianten zu verzeichnen. Im Gegensatz zu allen andern bekannten Listen, die, wie schon Ginsburg (*Introduction* p. 278) gezeigt hat, zu keiner Bibelhandschrift stimmen, decken sich die Lesarten des Ben Asher in unserer Abhandlung mit der ältesten erreichbaren Handschrift der ganzen Bibel, die nun ihrerseits wieder durch die Listen in unserer Abhandlung die Bestätigung als Ben-Asher-Rezension findet." There can really be no doubt that the Leningrad codex contains a text regarded as a Ben Asher text by an expert like Mishael b. 'Uzziel in about A.D. 1000. This kind of text must be regarded as the very text used by the leading Jewish authors in the tenth and the following centuries. I have already referred some time ago to an experience I had with the late David Herzog, formerly a professor at Graz University. He asked me when studying an ancient manuscript of a grammatical treatise of Ibn Ezra in the Bodleian Library, whether I could explain to him how it was possible that the quotations from the Bible in his manuscript never agreed exactly with the text in our printed Bibles. I suggested that he should compare the Ben Asher text as published in the Biblia Hebraica. He did so and found Ibn Ezra's quotations in exact agreement with that text. This experiment can be made by anyone provided that he studies these texts in ancient manuscripts, because in the printed

editions of the texts the quotations from the Bible are generally brought into agreement with the text of the printed Bibles [1]).

We must suppose that many of the manuscripts of the Hebrew Bible written between A.D. 900 and 1100 represent in the main the Ben Asher text, and I may refer to the 14 Leningrad manuscripts of which I published facsimiles and descriptions in *Masoreten des Westens* I, p. 56f. The list of Mishael b. ʿUzziel and the text of the Leningrad Ms B 19a are excellent tests for the investigation of such manuscripts.

4—THE BRITISH MUSEUM CODEX OR. 4445

This manuscript of the Tora is incomplete at the beginning and the end, and no colophon is preserved. GINSBURG dealt with the manuscript under the misconception that the Ben Chaiyim text was on the whole identical with the Ben Asher text, and G. MARGOLIOUTH depended on GINSBURG and on the ‚Meteg Setzung' of Seligman BAER.

On the margin of the manuscript ‚the great master Ben Asher' is mentioned several times. As the eulogy formula is not added to the name, we may conclude that the manuscript was written before his death. Ben Asher was obviously the great authority for the copyist, and that he really copied a Ben Asher text, is confirmed by the book of Mishael b. ʿUzziel. Of the 'differences' (*hillufīm*) indicated by him, 69 refer to verses preserved in the London manuscript. In 57 instances (including one, Nu ix 19, on the supplemented fol. 128 of the manuscript) the text is in complete agreement with the reading indicated by Mishael as that of Ben Asher. In the other 12 instances a Meteg is added whereby the text is brought into agreement with the reading indicated by Mishael as that of Ben Naftali.

When dealing with Exodus xx 3, Mishael remarks that Ben Asher in his earlier period added a Meteg under the first *Jod* of the word יהיה, which he later omitted. The London codex shows at this place the reading of the earlier Ben Asher, the Leningrad codex the reading of the later Ben Asher.

I am fully aware that the Ben Asher manuscripts still offer many problems. But I should emphasise that any discussion of them must be based on the study of the originals and not on suggestions made concerning them.

[1]) Some specimens of that kind I have given in the book *The Earliest Editions of the Hebrew Bible*, by Lazarus GOLDSCHMIDT, with a *Treatise on the oldest Manuscripts of the Bible*, by Paul KAHLE. Aldus Book Company, New York, 1950, p. 48 f.

THE SONG OF DEBORAH IN THE LIGHT OF STYLISTICS

BY

GILLIS GERLEMAN
Lund

The interpretation of Judges v presents difficulties in many ways unparalleled in the Old Testament. Its language is stamped by an archaic quality and a brevity which makes its meaning not easily intelligible. The Song of Deborah belongs also to the most conjectured upon and the most criticized of Old Testament texts. The commentaries give one an almost hopeless feeling that a critic, by nearly any variation, by any transposition of the radicals, and by any new division of the words, can produce new readable combinations possessing more or less rational meaning. Nearly all of these conjectures imply an arbitrary deviation from the transmitted text. The sense of the Massoretic text as it stands, what meaning the Massoretes themselves made of it, is a point too often absent from discussion by those eager to make brilliant conjectures. Yet it must be stated as a principle that the primary task of textual criticism in the Old Testament is to interpret the Massoretic text. Every critic who treats this matter summarily and dismisses the Massoretic tradition with a "corruptum", necessarily works without firm ground under his feet.

With regard to the Song of Deborah our prospects of textual criticism seem very limited. The historical and religious background against which the song is set is, to a large extent, unknown to us. We lack the correct perspective upon those events and circumstances which the song illuminates in such brilliant flashes [1]). There is, however, another factor which is most important both for textual

[1]) Energetic efforts to cast light on the historical background of the Deborah Song are found in *e.g.* G. F. Moore, *A Critical and Exegetical Commentary on Judges* (ICC), 1903, M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges* (Études Bibliques), 1903, G. F. Burney, *The Book of Judges with Introduction and Notes*, 1920, L. Desnoyers, *Histoire du peuple Hébreu des Juges a la Captivité*, I, 1922, J. Garstang, *Joshua, Judges*, 1931, and H. H. Rowley, *From Joseph to Joshua*. Biblical Traditions in the Light of Archaeology (The Schweich Lectures of the British Academy 1948), 1950.

criticism and interpretation; that is, the examination of the style. One can, no doubt, point to stylistics as one of the most neglected fields of Old Testament exegesis. More urgent problems have, in the first place, insisted upon being answered, problems concerning hermeneutics, textual criticism, and history of religion. Stylistic research, however, making use of modern methods, can undoubtedly make a valuable contribution, both to Old Testament textual criticism and to the understanding of Old Hebrew piety and ways of thought. Here, in fact, is revealed a rich, wide field of exploration to which but small attention has previously been paid [1]). The only stylistic consideration for which allowance was made in textual criticism and hermeneutics is the metrical one. Metrical considerations have indeed been given a very important rôle [2]). Too often the transmitted text has been altered so as to fit into a complicated metrical scheme according to rigid rules. As far as the Song of Deborah is concerned, at any rate, textual alterations *metri causa* must be regarded as arbitrary. It is true that the song has a rhythmic form, its verses being made up mainly of two or three metrical units. But for the purposes of textual criticism this strophic structure is of little value. The rhythmic form is not fixed according to rigid principles. The primary element is not a stereotyped metrical scheme which has to be filled with content. On the contrary it is the content that decides the length of the verse and the distribution of the metrical units [3]). In working with old Hebrew poetry we cannot undertake textual criticism on metrical grounds in the same way we can when considering Arabic verse, with its regular metre and symmetrical structure. Moreover, Arabic has a regulating factor in the rhyme which, to a still greater extent than the metre, influences the poetic mode of expression and, above all, the word-order [4]).

---

[1]) The basic work on these subjects is Ed. König, *Stilistik, Rhetorik, Poetik in Bezug auf die Biblische Literatur*, 1900; on many points, however, this work needs greatly supplementing. Most valuable is Th. H. Robinson, *The Poetry of the Old Testament*, 1947. As regards the Song of Deborah many important observations of style are to be found in A. Causse, *Les plus vieux chants de la Bible* (Études d'histoire et de phil. rel. publ. par la Faculté de Theol. Prot. de l'Université de Strassbourg, 14), 1926, p. 46 ff.; cf. also W. H. Mc Clellan in: Catholic Biblical Quarterly, III, 1941, p. 203 ff., 321 ff.

[2]) The most recent work on the metrics of the Song of Deborah is O. Grether, *Das Deboralied. Eine metrische Rekonstruktion* (Beitr. zur Förderung Christl. Theologie, 43 : 2), 1941.

[3]) See Th. H. Robinson, *Basic Principles of Hebrew Poetic Form* (Festschrift A. Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet, p. 438 ff.), 1950.

[4]) See *e.g.* A. Bloch, *Vers und Sprache im Altarabischen. Metrische und syntaktische Untersuchungen* (Acta Tropica, Suppl. 5), 1946, p. 31 ff.

In Hebrew we find nothing of the coercive rhymes and rigid metrical schemes so typical of Arabic poetry. What is fundamental in the old Hebrew poetry is to be found, instead, in inner stylistic factors, certain means of style which stamp the whole sentence structure, the order of words, the use of tenses etc. An investigation of these inner stylistic elements in the Song of Deborah can, to some degree, shed light upon the psychological basis of the poem. Style and linguistic mode of expression are no isolated, autonomous phenomena. They are intimately interwoven with and dependent upon the religious and cultural situation of their originators, *i.e.* of the poets and story-tellers, and consequently to some extent of the people. Every language is attached to its own definite storehouse of ideas and conceptions. The stylistic means of expression of the Deborah Song are fitting manifestations of the milieu out of which the poem has sprung. Examined from a stylistic point of view the song presents itself as a spontaneous outflowing of the individuality and the view of life of the ancient Israelites.

As is well known the interference of Deborah in the history of Israel and her victory over Sisera has been transmitted in two versions. Besides the canticle in Judges v we find the very same events related in the preceding prose narrative, Judges iv. In the latter version we meet with a story-teller who surveys a continuous chain of events. Logically disposed, the events pass across his inward eye. He is seeking for the roots and origins of the events he is to narrate; he wishes to see them in their relation to cause and effect. Israel did evil in the eyes of God. As a consequence of their sin they fall under the oppression of the Canaanite king. Israel called upon Yahweh. Thus the condition of Yahweh's intervention is at hand. Deborah and Barak are presented. In the beginning of the liberation two tribes are summoned to arms, Zebulun and Naphtali. The two hosts and their struggle are related. All the Canaanite army takes to flight and falls by the sword. The only one who escapes the slaughter is the captain, the previously carefully presented Sisera. After this follows naturally the episode of the fleeing Sisera, and Jael, wife of the likewise carefully presented Cainite Cheber. The whole of it ends with a glimpse into the future. Through the victory Israel was delivered from the oppression of the Canaanites and conquered them.

We see how one event is related as the consequence of another, logically and consistently. Considerable space is given to the episode concerning Jael and Sisera. But this episode does not appear as an

isolated daub of colour. It has been fitted into a logical chain of cause and effect relationships, and in spite of the narrator's manifest interest in Jael's deed this event still has the character of a mere episode, a detail in a wider connection. The narrator never gives up the broad sweeping strokes of his description because of a desire to depict individual pecularities.

Turning now to the song in Judges v we meet a mode of description as different as possible from the prose narrative. Here events are not arranged according to logical connections, nor in chronological order. Instead, we find a great many scenes placed side by side with no coherent relationship evident between them. The events have been strung together like pearls on a necklace, with no regard for their logical causes and consequences.

1 — The enthusiasm and willingness of the people are glorified.
2 — The majesty of Yahweh is glorified.
3 — Israel's previous impotence.
4 — The willingness of the leaders and of the people are glorified again.
5 — The leaders are challenged to go to work.
6 — Participating tribes.
7 — Withdrawing tribes.
8 — Participating tribes.
9 — The kings of Canaan fought.
10 — The river of Kishon swept away Sisera.
11 — Meroz cursed.
12 — Jael blessed.
13 — Sisera's mother.

We are here faced with a paratactic, atomizing technique, logical relationships being almost completely eliminated. The narrative is broken down into small scenes, snapshots, each of which exists in itself. It is a simple matter to remove single pictures and episodes without damage to the total unity.

However, this song has a certain unity. But its unity lies more in the atmosphere of feeling than in the composition, more in the emotional colouring than in the outline. What decides the selection and arrangement of the material is the impression it has made upon the poet, its emotional value. What has been selected from this point of view, what impressions have been considered worthy of reproduction, these have been detached from their logical connection with cause and effect and have been represented as

isolated splashes of colour. The centre of gravity has quite a different position as compared with that of the prose narrative. What should, according to a logical analysis, be depressed to the level of a subordinate or accessary conception will often become a dominant motif when seen by an impressionistic narrator, and what according to all the claims of logic and consistency should be absolute essentials, will be neglected. The poet selects what comes within his view, intensifies it, and works it out in detail. The rest, without hesitation, is sacrificed. One may, for example, consider the description of the battle, if it is possible to speak of one. We have no description of what goes before, and of the battle itself we get only some impressionistic snapshots. The Israelite army and their particular rôle are not mentioned. The Canaanites and their kings march up to snatch their sure prey, but in the next scene they are carried away by the Kishon flood. Similarly in the tale of Jael and Sisera the name of the captain is mentioned only incidentally, and the preliminaries of the murder are sketched in extremely cursorily. But the emotional scene in which we see the slain enemy staggering, falling, and lying at Jael's feet is elaborated with far greater richness of detail. And throughout the whole poem we see exited passion bursting out again and again into exalted shouts to the leaders or in praise of the Lord, constituting interpolations which without warning interrupt all attempts at coherence.

In some way the impressionistic narrator is, no doubt, more realistic and unreserved than the logical one, notably in the description of details. The realism and veracity of his narrative, however, only applies when seen from his own point of view and at certain moments. The impressionistic poet reproduces merely his own momentary impressions. His perspective is not fixed. He lives among his characters, looks at them now from one point of vantage, now from another, but is never able to survey the totality, the whole of the scene [1]).

Instead of logical coherence, in which one event follows another consequently, this impressionistic poetry works by contrasts. One might simply characterize the antithesis, the contrast in feeling, as one of the most important means of style in the Song of Deborah. In the first picture Yahweh goes forth from Edom. In the face of

---

[1]) The general opinion that the Song of Deborah was composed immediately after the events described is caused, essentially, by its impressive style.

his mighty appearance the earth trembles, the mountains quake, and the rain pours down. As a contrast to the supreme power of Yahweh marching in all his majesty out of Edom we find next a picture of Israel's impotence: for fear of their enemies they dare not appear on the road. Equally strong is the contrast between the heroes, *i.e.* those tribes which willingly took part in the war of liberation, v. 14 f., and the cowards who kept away, v. 16 f. Against these are further placed, in sharp contrast, the two brave tribes Zebulun and Naphtali, v. 18.

A concluding, and extremely effective contrast completes the poem; namely, the grandiose description of two women: on one hand the simple woman in the tent, the brave Jael who kills the hostile leader; on the other the princess in the palace, the anxious mother, who worries about her son. Thanks to the poet's sensibility of feeling the picture of these women has attained great psychological depth and credibility. Of course we should not expect to find an analytical psychologist exposing the thoughts and feelings of his characters. Just as its narrative art, so also its psychology is of the unconscious type. Its characters are to be understood by means of the very dynamic of events, the actions, words, and gestures of the personages: Jael who gives Sisera milk when asking for water, and who, the next moment, pierces his head with a nail in cold blood; the prince's mother who, full of anxiety, looks out of the window and asks her ladies why the warriors are so late. These antithetical characters are impressive because of the emotional strength of the description. They live on in the imagination of the listeners, and are stamped upon their memory. [1])

In v. 31, lastly, Yahweh's enemies and his friends are contrasted in a recapitulating manner: the former perish, but the latter are "as the sun when he goes forth in his might".

The emotional colouring, the ethos which irradiates the Song of Deborah, and gives it an inner uniformity has a twofold source, viz. the fusion of religious and political ideals and feelings, charac-

[1]) The description of the mother of Sisera is strongly reminiscent of another royal mother waiting, together with her counsellors, for news from the battlefield: Atossa in Aeschylus' Persians. Like the Song of Deborah the Persians is a poem about the catastrophe of enemies. In the Greek tragedy, however, the manner of considering the enemies is quite different from that in the Hebrew song. Aeschylus is a patriot, but no chauvinist. Salamis is seen not through the eyes of the Greeks but of the Persians. The Persians are depicted as grand, tragic figures, whose fate lies in the hands of the inscrutable gods.

teristic of the old Israel. The piety of the Song of Deborah is militant, aggressive, triumphant. The struggle against the enemies of Yahweh is carried on in the very name of God; indeed, is God's own struggle. The Song of Deborah glorifies the warlike propaganda of religion, religious fanaticism, heroic piety.

In harmony with this religious-national ideal are Deborah and the other heroes depicted. Moreover, not only the characters of the actors but the style of the song as well has been decided by this religious-national ethos; no ornamented or polished means of expression, but a hard, rigid, unpainted art of representation, suitable for the militant piety and fanaticism of the Deborah Song. The song has a noteworthy lack of poetical figures and similes. Throughout the poem it is almost impossible to find a single metaphor. Instead of this the song deals with emotional qualities and contrasts between them. Its style is passionate, straightforward, dynamic, reflecting the old Israelite conception of life, with its national feeling gaining its strength and colour from the religion.

The impressionistic technique of the Deborah Song has stamped not only the composition of the poem with its isolated episodes and scenes. We find the same technique employed in the sentence structure too, down to its minutest particulars. The single sentence, as to its structure, is analogous to the poem itself. Besides the contrast, the antithesis, the Song of Deborah makes use of another effective means of style, the repetition. Its technique of repetition, however, is different from the *parallellismus membrorum*, characteristic of Hebrew verse. The parallelism in the Song of Deborah is not very developed. It is only exceptionally that we find, in this poem, complete, congruent links, repeating the very same thought with different words, *e.g.*

v. 3 Hear, ye kings; give ear, ye princes;
To the Lord I will, I will sing,
I will praise the Lord, the God of Israel.

v. 17b Asher sat still at the haven of the sea,
by his creeks he abode.

v. 28 Through the window she looked forth,
and she cried, the mother of Sisera, through the lattice:
"Why is his chariot so long in coming?
Why tarry the feet of his horses?"

The chiastic word order in 3b, 17b, and 28a should be noted.

Instead of this elaborated parallelism the Song of Deborah prefers

a less differentiated repetition with very small variation between the links, *e.g.*

v. 19a The kings came and fought,
then fought the kings of Canaan.

In v. 20, too, the same verb is repeated, "fought":

they fought from heaven,
the stars in their courses fought against Sisera.

v. 24 Blessed above women shall Jael be, the wife of Cheber the Kenite,
above women in the tent shall she be blessed.

Normally, however, in the sentence of the Deborah Song one cannot find real parallelisms. Instead of giving a complete parallel of the previous link the poet very often repeats only one emphatic word or expression, unchanged or with a slight alteration. As a continuation of the first words in v. 21 "the river Kishon swept them away" one ought to expect, according to the claim of parallelism, a congruent sentence, such as "the stream destroyed them", or the like. But the poet contents himself with repeating the subject, twice, in fact, firstly in an altered and then in an unchanged form: "the ancient river, the river Kishon".

Similarly composed is v. 23b, where a prepositional phrase is repeated:

because they came not to the help of the Lord,
to the help of the Lord among the mighty.

V. 30 "have they not found, have they not divided the spoil", has no synonymous parallel in what follows. Instead the object has been selected, and the continuation is formed as a forcible repetition of this emphatic word, "the spoil":

a damsel, two damsels to every man;
to Sisera a spoil of dyed garments,
a spoil of dyed garments of embroidery,
of dyed garments of embroidery on both sides, for my neck.

v. 5 The mountains flowed down at the presence of the Lord, the one of Sion,[1]) the Lord, the God of Israel.

v. 7a *p°rāzōn*[2]) ceased,
they ceased in Israel.

v. 11 there they sing of the mighty acts of the Lord,
the mighty acts in Israel of his *p°rāzōn*.

---

[1]) As to the translation of this passage see W. F. Albright in: Journal of Bibl. Lit. 54, 1935, p. 204, and H. S. Nyberg in: Zeitschrift der Morgenländ. Ges. 92, 1938, p. 338.

[2]) The meaning of this word is wholly unknown.

v. 22 Then the horsehoofs stamped by reason of the pursuit,
by reason of the pursuit of his mighty ones.

Essentially similar is the mode of expression in 6a, though here the rudimentary parallel link has its place in the beginning instead of at the end:

In the days of Shamgar, the son of Anath,
in the days of Jael [1]) the roads were unoccupied.

v. 2 For that the enthusiasm flamed in Israel [2]),
for that the people offered themselves willingly, praise the Lord.

v. 4 Lord, when thou wentest forth out of Seir,
when thou marchedst out of the field of Edom, the earth trembled.

It is not correct to regard this repetition as a preliminary stage of the *parallellismus membrorum*. We are not able to make a chronological division of Hebrew poetry according to a scheme of evolution towards a more and more complete parallelism [3]). The broken, monotonous repetition is, instead, the poetic means of expression for a state of mind quite different from that which manifests itself in the *parallellismus membrorum*. This elaborate, detailed parallelism has within it a retarding element, stemming the current of ideas. The poet allows himself plenty of time. A scene, before being succeeded by another, is represented twice, in different lights. All the content is squeezed out of it. Its finest nuances are utilized. As is only natural elaborate parallelism is most frequent in lyric poems and in the literature of reflective wisdom.

---

[1]) Many critics omit "in the days of Jael", or change the words. The expression, as a determination of date, is held to be inadequate: the period before the rise of Deborah cannot be called "the days of Jael", since her feat is only the last act of the deliverance which Deborah had already achieved. Further, the placing side by side of the bedouin woman and Shamgar, the judge of Israel, is said to be incredible. These objections are exaggerated. In Jael the poet sees the real heroine and he has, accordingly, made the episode of her deed so dominant that she actually puts Deborah into the shade. It is therefore quite natural that her name should be found in the very introduction of the song. As a matter of fact, the claim for a more accurate definition of time is grounded, mainly, on the idea that the Song of Deborah was composed immediately after the events related. It is only on the basis of this unconfirmed presumption that the lack of exactitude of the dating could cause objections.

[2]) With regard to the interpretation of this passage see Johs Pedersen, *Israel*, II, 1934, p. 507. The song being introduced by a glorification of military ecstasy is quite in harmony with the character of the song, and these words correspond exactly to the following expression: "that the people willingly offered themselves".

[3]) Cf. J. Hempel, *Die althebräische Literatur und ihr hellenistisch-jüdisches Nachleben* (Handbuch der Literaturwissenschaft, hrsg. von O. Walzel), 1930, p. 21.

The repetition in the Deborah Song is based on a quite different psychological foundation. Here repetition does not aim at checking, but rather at giving emphasis. Its foundation is a strong and unvaried passion. That part of a sentence which, to the poet, possesses the strongest emotional value, has been chosen and strengthened by means of monotonous and emphatic repetition [1]). Here we find none of that harmonious sentence-rhythm so characteristic of parallelism. The repetitions give to the sentence structure a certain roughness, and make within it many strong pauses or breaks. It might be claimed that the sentence structure, down to its minutest details, is stamped by the very same technique as that which we have found in the composition of the poem as a whole, with its isolated episodes and scenes. The single sentence, as to its structure, is analogous to the poem. In the construction of sentences, too, the poet selects impressionistically those elements which have the strongest emotional value, and gives up the rest. Just as the course of events falls apart into separate elements and is divided into minor scenes, so the sentence, as seen from a syntactical point of view, is split up into parts, every one of which appear to be somewhat independent. The sentence structure is characterized by the same atomizing technique as the poem. The poet finds no time to cloth his hurrying impressions in a logically correct garb of words. Again and again he has to complete and adjust sentences already begun [2]). A particular instance where this trait of style has been preserved by the Massoretes with an almost astonishing conscientiousness is to be found in v. 3 אנכי ליהוה אנכי אשירה, the double

---

[1]) The criticism of גם שמים נטפו. v. 4, may be quoted as being a typical example of emendations regardless of this style. Most critics agree with the Septuagint and read נמוגו , "swing", since נטפו is used in the following stichos, and the possibility of the verb being repeated is held to be improbable. Repetitions of this kind, however, which may, according to our taste, appear monotonous and tedious, must in the Song of Deborah be regarded as an intentional means of style, aiming at emphasis.

[2]) The misunderstanding of this trait of style has caused I. Slotki to put forward a hypothesis, called by him "repetition, antiphony, and blanks", Journal of Theol. Stud. 33, 1932, p. 341 ff. According to Slotki the incomplete parallelism is due, in most cases, to the custom of leaving blank spaces on the stone or clay tablet under the words to be repeated. When the text was transferred to expensive vellum scrolls these spaces were omitted, and so, erroneously, the balance of the verse was destroyed. By supplying the text with the omitted words Slotki thinks it possible to restore the poem to its original form with a well-balanced parallelism and regular metre.

beginning being typical of the art of representation in the whole poem.

Additionally enlightening as to the impressionistic character of the Deborah Song is its use of tenses. Again, for the sake of comparison, the most expeditious way seems to be to glance at the prose narrative in Judges iv. In this narrative prose the tense almost exclusively used is *imperfectum consecutivum*. Of the 24 verses of this chapter, as many as 17 commence with *imperf. cons.*, and altogether the chapter has more than 40 instances of this tense. The story narrated is a logically successive course of events. The narrator grasps the whole chain of events and dispassionately connects one link with the other. The perspective is fixed. The narrator looks back at something which has once occurred, and which accordingly he represents in the past tense. It is only when the current stream of the narrative is interrupted in a few places that the *imperf. cons.* has to give way: iv 4 f. (Deborah introduced), iv 16 f., 22 (episodes described which lie apart from the continuous flow of the narrative). At these places we have nominal sentences instead, indicating the parenthetic character of these parts of the narrative, and showing them to be mere sideglances lying from the main stream of events.

Turning now to Judges v we find quite a different mood of expression. In the song there is no trace of the gentle, almost monotonous regularity in the use of tenses found in the prose narrative. *Imperf. cons.* is practically banished and occurs only once in the whole poem, v. 28. The Song of Deborah moves freely and unconcernedly between perfect and imperfect, vv. 6 ff., 17, 25 f., 28 ff.

In this song the imperfect can simply stand for the past, and the perfect often denotes a sort of rhetorical present. The perspective of the poet is movable. Now he places himself in the midst of what he depicts and lives in it, now he regards it from a distance. In the use of tenses this impressionistic narrator shows the very same freedom as that used in the composition of the poem. Just as, regardless of logical considerations, he selects the scenes which appeal to him and gives them a central position in his description, detached from every connection with cause and effect, so also he reserves to himself the right to regard these scenes from whichever outlook he pleases.

Another characteristic trait of style in the Song of Deborah we can observe in its word order. Again starting out from Judges iv, we find that those parts of the sentence which are the most important

when looked at from a straightforward logical point of view, *viz.* verb and agent, have obtained a predominant position in the very beginning of the sentence. Every sentence in this chapter is opened by one of these two elements. In a calm and smoothly flowing stream of thought this manner of expression is the most normal. In the Song of Deborah, on the other hand, a different order of words is more typical. Here an adverbial expression is very often placed first in the sentence:

v. 4 יהוה בצאתך משׂעיר בצעדך משׂדה אדום ארץ רעשׁה
v. 6 בימי שׁמגר בן־ענת בימי יעל חדלו ארחות
v. 15 בעמק שׁלח ברגליו
בפלגות ראובן גדלים חקקי־לב
v. 20 מן־שׁמים נלחמו
v. 25 בספל אדירים
v. 27 בין רגליה כרע
v. 28 בעד החלון נשׁקפה ותיבב אם סיסרא

We find a similar opening in v. 14 and 16, too.

If we take it that the word order of the prose narration serves a primarily syntactical purpose, that of logical intelligibility, it is clear that the song is composed, on the contrary, from the point of view of artistic and stylistic considerations. Its *positio* is arranged with a view, above all, to its artistic possibilities, its ability to give the sentence emphasis, colour, and life. The basis of the word order of the Deborah Song is that emotional impressionistic conception which we have found both in the composition of the poem and in several syntactical and stylistic particulars. Just as the composition of the poem is determined, not by logical considerations, but, according to an impressionistic conception, by the greater or weaker emotional strength of the scenes and ideas, so the word order of the single sentence is established on an essentially similar basis. What must appear to be a secondary matter when seen by a narrator concerned with logical considerations, and should accordingly be banished to a humble position in the syntactical structure, is able, seen from the impressionistic viewpoint, to come to the fore and obtain a prominent position by means of its emotional power. Adverbial expressions often have strong emotional stress. The incidental circumstances of a state or an event are often more striking than the

states or events themselves. As seen by a non-formalistic, impressionistic narrator the questions *when? where?* and *how?* are often more urgent and absorbing than *who?* or *what?* Like the scenes of the poem, so also the parts of sentence have been arranged, not according to their logical connection but according to their emotional strength.

I have characterized the Song of Deborah as the artistic variant version, whereas the prose narrative has been called the syntactic-logical one. These designations may need further explanation. It is not correct to regard the Song as a more elaborate artistic form compared to the more simple and artless prose narrative. The impressionism of the Deborah Song is of a primitive, unconscious type, a naïve, spontaneous art. The prose narrative might rather be called an elaborate, carefully worked out literary product just because of its syntactically disciplined, logical form. The great puzzle of the history of literature is not poetic form, but smooth prose [1]). It is in the prose that we have the more advanced, or artificial, production, whereas the poetry stands for the spontaneous, unconscious and natural mode of expression. In the poetry the very speech is music, formed according to laws which the poet, as well as his listeners, knew by instinct, without recourse to theories. With its impressionism, its want of logical reflection, the language of the Deborah Song has its roots deeply in the old Israel with its characteristic national-religious view of life and its emotional piety.

It would appear unnecessary to say that most of the textual emendations which have been made seem to fit ill with the characteristic style of the Deborah Song. The conjectures fail to take into account the impressionistic, atomizing technique used in the composition of the poem and in the structure of the sentences. Very often their purpose is to alter the text in keeping with logical-syntactical demands. When seen from a stylistic point of view the Song makes a strong impression of unity and distinct oneness. Its stylistic features are traceable from a plausible psychological background and are, therefore, to some extent a guarantee of the originality and genuineness of the Massoretic text.

---

[1]) Cf. H. S. Nyberg, *Studien zum Hosabuche* (Uppsala Universitets Årsskrift 1935,6), 1935, p. 20.

GILGAL

Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels

VON

HANS-JOACHIM KRAUS

Bonn

Im Alten Testament wird an mehreren Stellen die Kultstätte Gilgal erwähnt. Vor allem in der Frühgeschichte Israels spielt der Ort eine bedeutende Rolle. Viele Sagen und geschichtliche Überlieferungen des Josua-Buches haften an der heiligen Stätte Gilgal [1]). Zur Zeit Samuels und Sauls tritt die Bedeutung des Kultortes besonders hervor [2]). Und noch in der Zeit der Propheten Hosea und Amos wandern die Stämme des nordisraelitischen Reiches nach Gilgal [3]). Dass der Ort Gilgal, dessen topographische Identifikation sogleich vorgenommen werden muss, ein Heiligtum von hohem Range war, steht also ausser Zweifel. Die vorliegende Untersuchung will sich darum mit der Frage befassen, ob in der alttestamentlichen Überlieferung von Gilgal irgendwelche kultischen Begehungen zu erkennen sind, durch die die grosse Bedeutung erklärbar würde, die das Heiligtum beispielsweise zur Zeit Samuels und Sauls voraussetzt. Es genügt ja nicht, lediglich festzustellen, dass Gilgal ein Kultort ersten Ranges war, wichtig ist vielmehr die Frage, welche sakrale Begehung die Bedeutung des Heiligtums sicherte. — Doch zunächst einige Hinweise zur Lokalisierung der zur Rede stehenden Kultstätte!

I

Wo ist die Kultstätte Gilgal zu suchen? A. M. Schneider hat in einen Aufsatz *Das byzantinische Gilgal* [4]) nachzuweisen gesucht, dass sowohl die byzantinische wie auch die christliche Tradition,

---

[1]) Jos. iv 19; v 9. 10; ix 6; x 6. 7. 9; xiv 6.
[2]) 1. Sam. x 8; xi 14; xiii 4. 7f. 12. 15.
[3]) Hos. xiv 15; ix 15; xii 12; Am. iv 4; v 5.
[4]) A. M. Schneider, *Das byzantinische Gilgal*, ZDPV 54. 1931. S. 50 ff.

die man bis in das Mittelalter hinein verfolgen kann, das im Alten Testament erwähnte Gilgal an der Stelle der chirbet el-mefdschir, 2 km nördlich von eriḥā, gefunden zu haben glauben. Diese Gleichsetzung wird u.a. durch die Madebakarte und die mittelalterlichen Pilgerberichte, aber auch durch Josephus [1]) und Eusebs Onomastikon (64, 24 ff.) nahegelegt. Irgendwelche Spuren, durch die eine genaue Ortslage bewiesen wäre, sind freilich noch nicht gefunden worden. Und doch darf man einstweilen wohl annehmen, dass die durch SCHNEIDER in der Tradition nachgewiesene Lokalisierung zutreffend ist. Eine andere überzeugende Möglichkeit, das alttestamentliche Gilgal in der Nähe von Jericho ausfindig zu machen, bietet sich bis jetzt noch nicht. So könnte denn die nähere Ortsbeschreibung „Gilgal, an der Ostgrenze von Jericho" in Jos. iv 19 mit der Lagebestimmung der byzantinischen und christlichen Tradition übereinstimmen. Als Kennzeichen des Heiligtums galten der Überlieferung vor allem die zwölf heiligen Steine, die gewiss einst das sakrale Zentrum der Kultstätte waren (vgl. Jos. iv 20).

Auf das in der Nähe von Jericho gelegene, an der Stelle der heutigen chirbet el-mefdschir zu suchende Gilgal beziehen sich alle Nennungen der Stätte Gilgal innerhalb des Alten Testaments, auch 2 Kön. ii 1 und iv 28 und wahrscheinlich auch „Beth-Gilgal" in Neh. xii 29 [2]). Somit ist es also nicht möglich, ein zweites Gilgal in der Nähe von Sichem, etwa in dschuledschil, zu beweisen [3]) oder — wie E. SELLIN in seinem Buche *Gilgal* (1917) es unternimmt — eine noch andere Lösung zu suchen. Wir haben allen Anlass, von einem einzigen Ort Gilgal bei Jericho auszugehen.

II

In der Zeit Samuels und Sauls galt Gilgal bereits als anerkannte und in ganz Israel berühmte Kultstätte. Anders lässt sich die Bedeutung garnicht erklären, die der Ort im 1. Samuel-Buch bekommt. So werden wir denn bei der in dieser Untersuchung geplanten Nachforschung nach den in Gilgal üblichen kultischen Begehungen in das Josua-Buch gewiesen und haben dort nach einigen Anhaltspunkten zu suchen. Hier, im Buche Josua, ergibt sich aber nun

---

[1]) Josephus, Antiquitates. V, 1, 11.

[2]) K. GALLING, *Biblisches Reallexikon*, 1937. Sp. 197. — Auf Dtn. xi 30 werden wir im Verlaufe dieser Untersuchung noch eingehen.

[3]) A. SCHLATTER, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, S. 246 ff.

eine grosse Schwierigkeit. Der Komplex Jos. ii-v, in dem sich die an Gilgal haftenden Überlieferungen finden, stellt ein erhebliches Problem für die Literarkritik dar. Besonders in den Kapiteln Jos. iii und iv lassen sich komplizierte Schichtungen innerhalb des Textes feststellen, die bisher kaum befriedigend erklärt sind. Hier ist einmal hinzuweisen auf die Untersuchungen derjenigen Forscher, die auch im Buche Josua die Pentateuchquellen J, E und P gefunden zu haben meinen. Mit Hilfe der Quellenscheidung wird das komplizierte literarische Problem gelöst [1]). Die textlichen Schwierigkeiten werden durch die Massnahme einer Zuweisung an verschiedene Quellenschriften beseitigt. Doch hierzu ist zu bemerken: die Auffassungen der einzelnen Fachgelehrten weichen nicht nur aufs stärkste voneinander ab, es lässt sich auch bei jeder der Quellenanalysen beobachten, dass alle nur zur Verfügung stehenden Möglichkeiten von J_1 bis P_2 in Anspruch genommen werden müssen, um den Text auch nur einigermassen zu verstehen. Mit M. Noth [2]) ist zu urteilen, dass alle Versuche, das Buch Josua mit Hilfe der Quellenscheidung auf eine Mehrzahl durchlaufender Erzählungsfäden zurückzuführen, nicht gelungen sind. Wie schon H. Gressmann[3]) und A. Alt [4]) erkannt haben, liegt in Jos. i-vi ein Komplex ätiologischer Sagen vor. Haftpunkte dieser Sagen sind die Kultorte Jericho und Gilgal. In seinem Kommentar zum Buche Josua, aber auch in seinem Werk *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I, hat Noth den überzeugenden Nachweis geliefert [5]), dass die Sagen des Buches Josua nicht auf die Quellen des Pentateuch zurückgeführt werden können. Es handelt sich vielmehr um alte Überlieferungen, die vom Deuteronomisten aufgegriffen, geringfügig überarbeitet und in einen historischen Rahmen eingespannt worden sind [6]). Wie erklärt aber Noth den komplizierten Textbestand in Jos. iii und iv? Es

---

[1]) A. Wiesmann verkennt die Schwierigkeiten des Textes, wenn er durch Umstellungen eine „ursprüngliche Ordnung" wiederherstellen will. Vgl. *Israels Einzug in Kanaan*, Biblica 1930. S. 126 ff. 1931. S. 90 ff.

[2]) M. Noth, *Das Buch Josua*, Handbuch z. AT, 1938. S. 11.

[3]) H. Gressmann, *Die Anfänge Israels*, Die Schrift. d. AT. I, 2, 1922.

[4]) A. Alt, *Josua*, ZAWB 66. 1936. S. 13-29.

[5]) M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I: die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke des Alten Testaments. Schrft. d. Königsberger Gelehrten Gesellsch.—Geisteswissensch. Klasse 18, 2, 1943, S. 40 ff.

[6]) Das „Deuteronomistische Geschichtswerk" umfasst die biblischen Bücher Josua, Richter, 1 u. 2 Samuel, 1 u. 2 Könige. Durch eine dem Deuteronomium voraufgeschickte Einleitung ist auch das Dtn. in das Geschichtswerk des Deuteronomisten als Grundlage einbezogen worden. Vgl. Noth, *Überliefr. Stud.* I.

versteht sich, dass für ihn bei Eingriffen in erster Linie der deuteronomistische Sammler und Bearbeiter, dann aber auch spätere Einschaltungen in den Text des deuteronomistischen Geschichtswerkes in verschiedenen Stadien in Frage kommen. So werden denn auch tatsächlich die Schichtungen in Jos. iii und iv in der Weise erklärt, dass erstens auf den bearbeitenden Deuteronomisten hingewiesen wird, der ein berechtigtes Interesse an einer so wichtigen Erzählung wie der von dem Durchzug der Lade durch den Jordan habe — und indem zweitens auf verschiedene Stadien späterer Eingriffe und also auf eine bewegte literarische Vorgeschichte des heutigen Textes aufmerksam gemacht wird. Es stellt sich aber sogleich die Frage ein, ob eine solche Erklärung dem sonst zu beobachtenden Überlieferungsbestand des deuteronomistischen Geschichtswerkes gerecht wird und ob nicht die Annahme einer bewegten literarischen Geschichte des Textes ein Weg aus den Schwierigkeiten ist, der ein wenig zu früh beschritten wurde. Wäre es nicht möglich, dass ein grosser Teil der mannigfachen Unebenheiten des Textes Jos. iii und iv aus einer besonderen Eigenart der bereits dem Deuteronomisten überkommenen kultischen Überlieferungen von Gilgal zu erklären ist? Indem wir diese Frage stellen, stimmen wir der Ansicht Noths zu, dass in Jos. i-vi (und darüber hinaus überhaupt im Buche Josua) keine Quellen des Pentateuch vorliegen und schicken uns an, die komplizierte Erzählung in Jos. iii und iv im wesentlichen aus vordeuteronomistischen Kultüberlieferungen heraus zu verstehen, ohne freilich eine literarische Überarbeitung des deuteronomistischen Textes in späterer Zeit gänzlich auszuschliessen.

Ein Überblick über die Kapitel Jos. iii und iv zeigt zunächst, dass eine Mehrzahl kultisch verwurzelter Vorstellungen, Institutionen und Bräuche in Jos. iii und iv massgebend ist. Sehen wir von jedem an der geschichtlichen Kontinuität der Josua-Erzählungen orientierten Verständnis des Berichtes vom Durchzug durch den Jordan einmal ab, so lassen sich folgende Elemente des Kultus aus der Erzählung herausstellen: da treten „levitische Priester" auf (Jos. iii 3). Sie tragen das Kultgerät, die heilige Lade, in einer genau vorgeschriebenen Ordnung (Jos. iii 5). Da treten zwölf Männer aus Israel auf (Jos. iii 12). Zwölf Steine werden an einen bestimmten Ort zusammengetragen und schliesslich in Gilgal aufgerichtet (Jos. iv 20). Was bedeutet das alles? Soll man wirklich annehmen, dass mit dem Deuteronomisten anhebend sich spätere Bearbeiter

und Korrektoren des Textes daran gemacht haben, möglichst sachgemässe und dem späteren Gottesdienst entsprechende Angaben in eine vorgegebene Erzählung einzufügen? Selbst wenn man diese Möglichkeit als die unumgängliche beurteilt, wird man doch nicht die Tatsache übersehen können, dass (mit der ursprünglichen Fassung der Erzählung gewiss unlöslich verbunden) von z w ö l f Steinen die Rede ist. Gehören diese zwölf Steine als „Masseben" schon in die kanaanäische Zeit? [1]) Das wäre im Hinblick auf die markante Erscheinung der Zwölfzahl der Stämme Israels recht unwahrscheinlich. Andrerseits aber wissen wir nichts von einer Bedeutung der Kultstätte Gilgal innerhalb des amphiktyonischen Kultus, so dass man etwa durch diesen Gesichtspunkt die Zwölfzahl erklären könnte. Und wie steht es mit der Lade? Gehört sie zur „ursprünglichen Erzählung" von der Einwanderung der Israeliten? Dann wäre die Lade Wanderheiligtum Israels gewesen — das wäre zwar nicht weiter verwunderlich, doch stellt sich die Frage ein: könnte die Lade nicht auch in irgendeiner früheren oder späteren Zeit nach der Landnahme in Gilgal stationiert gewesen sein und müsste man nicht doch wieder annehmen, dass der Kultort bei Jericho ein Zentralheiligtum der Amphiktyonie war? [2]) Diese Frage ergibt sich aus der Beobachtung, dass die Lade in dem Bericht Jos. iii und iv von typisch kultischen Begleiterscheinungen umgeben ist. Diese Begleiterscheinungen kann man nicht sogleich auf spätere Einschübe zurückführen.

III

In Jos. iv 20 wird berichtet, Josua habe zwölf Steine in Gilgal aufgerichtet. Sehen wir noch ab von der Frage, ob Josua in die Urgestalt der Erzählung hineingehört, so ist einstweilen hervorzuheben, dass die zwölf Steine das eigentliche Kennzeichen der Kultstätte in Gilgal gewesen sein sollen (Jos. iv 20). Diese Steine stellen das Zentrum des heiligen Ortes dar, sie repräsentieren das Faktum der im Namen „Gilgal" anklingenden Vorstellung eines S t e i n -

[1]) M. Noth, *Josua*, S. 5.

[2]) A. Alt stellt die für unsere Untersuchung sehr wichtige Frage, ob nicht die Bedeutung, die Gilgal als Schauplatz der ersten Huldigung der Stämme an Saul gehabt hat, darauf zurückgeführt werden müsse, dass Gilgal zur Zeit Samuels und Sauls gerade sakraler Mittelpunkt des Bundes war. — *Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina*, Reformationsprogramm der Universität Leipzig 1930, S. 27.

kreises. In der für Ätiologien stereotypen Form schliesst sich an den Bericht von der Aufrichtung der zwölf Steine der Satz an: „Wenn in Zukunft eure Kinder ihre Väter fragen: ‚Was bedeuten diese Steine?' so sollt ihr ihnen kundtun: trockenen Fusses ging Israel hier durch den Jordan" (Jos. iv 21. 22). Noth bemerkt zu Jos. iv 20 ff.: „Die zwölf Steine sind ein Mal der Erinnerung an den wunderbaren Durchzug durch den Jordan, durch den Jahwe den Israeliten den Weg in das Westjordanland bahnte" [1]). Demnach wäre das Heiligtum Gilgal mit seinen zwölf Steinen Haftpunkt für die geschichtlichen Berichte vom Einzug in das Kulturland. Hier aber melden sich sogleich neue Fragen: was sind das für „geschichtliche Vorgänge", die in Jos. iii und iv mitgeteilt werden? Ist es nicht auffallend, dass sich der Durchzug durch das Schilfmeer nach der bewussten Darstellung des Textes im Jordan wiederholt? Was wollen die Verse 23 und 24 im iv. Kapitel besagen, in denen es heisst: „Jahwe, euer Gott, liess das Wasser des Jordan vor euch vertrocknen, bis ihr drüben wart, wie Jahwe, euer Gott, mit dem Schilfmeer getan hat, das er vor uns vertrocknen liess, bis wir drüben waren — damit alle Völker auf Erden erkennen, dass die Hand Jahwes stark ist, auf dass sie Jahwe, euren Gott, allezeit fürchten"? Handelt es sich hier lediglich um eine von der sagengeschichtlichen Forschung leicht zu durchschauende Abwandlung eines alten Stoffes? Welchen Sinn hat es, wenn das Schilfmeerwunder zum Jordanwunder in Parallele gesetzt wird?

So ergibt auch eine Untersuchung der ätiologischen Spitzenaussage der Erzählung vom Durchzug durch den Jordan (Jos. iv 20 ff.) eine Reihe von Fragen. Dabei schweigen wir einstweilen noch von Jos. v einem Kapitel, das sehr schwierige Probleme enthält. Wir müssen später auf Jos. v zurückkommen.

IV

Treten wir jetzt einmal von einer ganz anderen Seite an die Erzählung in Jos. iii und iv heran! — Es ist das grosse Verdienst G. v. Rads, dass er aus der literarkritisch-analysierenden Pentateuchforschung einen Weg zu neuem Verstehen der Überlieferungen des Hexateuchs [2]) gezeigt hat. Seine formgeschichtlichen Unter-

[1]) M. Noth, *Josua*, S. 5.

[2]) G. v. Rad ist der Ansicht, dass die Erzählungsfäden der Pentateuchquellen J, E und P auch durch das Buch Josua hindurch zu verfolgen seien. Vgl. *Hexateuch oder Pentateuch*? Verk. u. Forsch. Theol. Jahresbericht 1947/8, S. 52 ff.

suchungen haben — zum Teil in Anlehnung an S. MOWINCKEL [1]) — bedeutende Ergebnisse gebracht [2]). G. v. RAD sucht die Wurzeln der Hexateuchtraditionen im altisraelitischen Festkult und hat folgende zwei Hauptüberlieferungen gefunden: Erstens: Im Hexateuch ist eine sog. „Landnahmetradition" massgebend und leitend. Diese Tradition hat u.a. ihren Niederschlag in einem „kleinen geschichtlichen Credo" [3]) gefunden, das die heilsgeschichtlichen Ereignisse der Vorzeit Israels von der Ausführung aus Ägypten bis hin zur Landnahme enthält und diese Ereignisse — wie wir noch sehen werden — im Kultus zur Geltung bringt (Dtn. xxvi 5 ff).

Neben diesem „kleinen geschichtlichen Credo", das sich in einer anderen Fassung in Dtn. vi 20-24 findet, lässt sich eine Anzahl solcher Texte im Alten Testament nachweisen, in denen überraschend nur die Ausführung aus Ägypten, die Wüstenwanderung und die Landnahme, nicht aber das Sinaigeschehen, geschildert wird [4]). Wir haben es demnach, so folgert v. Rad in eingehender Beweisführung, mit einer besonderen Tradition zu tun, die ehemals unabhängig von der Sinai-Überlieferung im Kultus existiert hat. Im Aufriss des Hexateuchs ist die Landnahmetradition (die man auch „Ausführungstradition" nennen könnte) schlechthin bestimmend, denn in ihr werden in einer deutlich hervortretenden Kontinuität die in der Vorgeschichte Israels massgebenden Heilstaten Jahwes mitgeteilt. — Zweitens: In späterer Zeit ist die ursprünglich selbständige Sinai-Überlieferung [5]) zu der Landnahmetradition hinzugetreten. Es gibt im Alten Testament Texte, in denen ohne jede Bezugnahme auf die Ereignisse der Landnahme nur von dem Geschehen am Sinai Bericht erstattet wird. Im Kultus sind die Sinai-Ereignisse überliefert worden [6]). Der Ablauf einer kultischen Begehung, in der die Geschehnisse am Sinai aktualisiert werden, lässt sich sowohl aus dem Komplex Ex. xix-xxiv wie auch aus dem Deuteronomium erschliessen. v. RAD hat gezeigt, wo diese kultische Begehung, die auch in einzelnen Psalmen nachklingt, ihren Ort hat.

---

[1]) S. MOWINCKEL, *Le décalogue*, Etude: d'histoire et de philosophie religieuses 16, Paris 1927.

[2]) G. v. RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs*, BWANT IV, 26, 1938.

[3]) A.a.O. S. 3 ff.

[4]) A.a.O. S. 8 ff.

[5]) A.a.O. S. 11 ff.

[6]) A.a.O. S. 18 ff. S. MOWINCKEL, *Le décalogue*, S. 129

Er ist zu der Erkenntnis gelangt, dass schon in sehr früher Zeit in Sichem, der zentralen Kultstätte der altisraelitischen Amphiktyonie, das Fest der Bundeserneuerung gefeiert wurde.

Darf es wohl als eine kaum zu bezweifelnde Tatsache gelten, dass in der Zeit nach der Landnahme im alten Sichem, am Zentralort der altisraelitischen Amphiktyonie, das Sinai-Bundesfest des Zwölfstämmeverbandes stattfand, so bleibt nun die Frage zu besprechen, an welchen kultischen Ort und an welche gottesdienstliche Begehung v. Rad die Landnahmetradition gebunden sieht. — Der Schlusspunkt der Landnahmetradition sind bekanntlich die Ereignisse in Gilgal. Nach der Überlieferung des Josua-Buches soll Josua hier die Landverteilung an die einzelnen Stämme vorgenommen haben [1]). Aus dieser Tatsache folgert v. Rad, dass Gilgal auch der Ort gewesen sein muss, an dem die ganze Landnahmetradition haftete. Es spricht ohne Zweifel vieles für diese Annahme. So weist die Überlieferung auf Gilgal als den entscheidenden Schlusspunkt der Einwanderung hin, sie legt nahe, den Kultort in der Nähe von Jericho als Traditionsstätte der gesamten Landnahmeüberlieferung zu betrachten. Sind wir bereit, diesem Ergebnis der Forschungen v. Rads zuzustimmen, so erhebt sich aber sogleich die Frage: welche gottesdienstliche Begehung war es, in der die Landnahmetradition überliefert wurde? Welches Fest wurde in Gilgal gefeiert? Diese Frage, von der unsere Untersuchung ausging, ergibt sich ja nun zwangsläufig. Handelt es sich nämlich in der Landnahmetradition um eine sakrale Überlieferung, so wird man genötigt, auch eine entsprechende kultische Begehung zu suchen. Die Sinai-Überlieferung, auf die soeben hingewiesen wurde, feiert in einem heute noch erkennbaren kultischen Ablauf das Kommen Gottes zu seinem Volk, das Ereignis der Gesetzgebung und der Bundesschliessung. Die Urgeschehnisse am Sinai werden im Gottesdienst wiederholt und zwar, wie wir sahen, in Sichem. Ist auch die Landnahmetradition eine Heiligtumsüberlieferung, so müsste es jetzt versucht werden, die entsprechende festliche Begehung aufzuweisen. Leider hat v. Rad an diesem Punkte nicht konsequent das in seiner Fragestellung erstrebte Ziel verfolgt. Wir lesen bei ihm: es „begegnen hier (bei der Erforschung einer Begehung der Landnahme-Ereignisse) grössere Schwierigkeiten, die zum Teil in der einfachen Tatsache ihren Grund haben, dass die

[1]) Jos. xiv 6.

Landnahmetradition ja keine Überlieferung sein kann, die in toto eine kultische Begehung umschliesst, und somit längst nicht über so viele Erkennungsmerkmale verfügt, die ihrerseits auf geschichtliche Analogien weisen" [1]). Gewiss wird man durch eine einfache Überlegung zu dem Schluss kommen: ein so umfassendes Geschehen wie das in der Landnahmetradition enthaltene und im „kleinen geschichtlichen Credo" in Worte gefasste kann in toto eine kultische Begehung nicht nachvollziehen. Wie will man auch die Durchführung durch das Schilfmeer und die Landnahme als solche in einem einzigen gottesdienstlichen Ablauf erfassen? In diese Richtung gehen unsere Überlegungen. Und doch wird man immer wieder bedenken müssen, dass das, was unserem heutigen Denken und Vorstellen als sehr unwahrscheinlich gilt, in der alten Zeit möglich sein konnte. Wir sehen jedenfalls die Aufgabe, grundsätzlich keine Möglichkeit a priori auszuschalten. In den Ausführungen v. Rads ist es ja eigenartig inkonsequent, dass er, nachdem die Sinai-Überlieferung eine so überzeugende Erklärung durch den Gottesdienst in Sichem gefunden hat, die Landnahmetradition lediglich in ihrer Ausprägung im „kleinen geschichtlichen Credo" verfolgt und dann den kultischen „Sitz im Leben" dieses „Credo" erforscht. Da die Landnahmetradition als ganze keine gottesdienstliche Begehung umfassen k a n n, beschränkt v. Rad sich auf das kultische Credo, das ja den ganzen Umfang des Heilsgeschehens von der Ausführung aus Ägypten bis zur Landnahme umschliesst und also an der Stelle einer nicht vollziehbaren kultischen Begehung eine gottesdienstliche Bedeutung gehabt haben könnte. Aus den Zusammenhängen, in denen sich das „Credo" im Deuteronomium findet, entnimmt v. Rad, dass die Landnahmetradition im Wochenfest verankert gewesen sei und als Kultlegende dieses Festtermins angesehen werden könne. Schliesslich empfindet v. Rad aber doch die Unausgeglichenheit seiner Aufstellungen: die Landnahmetradition soll auf der einen Seite Kultlegende des Wochenfestes sein, dann aber ihren Ursprung in Gilgal haben. In diesem Ergebnis wird die bereits apostrophierte Inkonsequenz deutlich erkennbar, denn was verbindet hier Kulttermin und Kultort miteinander? D i e F r a g e n a c h d e r k u l t i s c h e n B e g e h u n g d e r L a n d n a h m e t r a d i t i o n m u s s n o c h e i n m a l a u f g e n o m m e n w e r d e n. Das „kleine geschichtliche Credo", das v. Rad entdeckt hat, ist ja doch

[1]) A.a.O. S. 38.

wohl bereits als etwas Abgeleitetes, möglicherweise als eine Zusammenfassung der eigentlichen Kultinhalte zu beurteilen.

Mit der Suche v. Rads nach dem kultischen Haftpunkt der Landnahmetradition sind wir von einer anderen Seite her an die Erzählungen in Jos. iii und iv herangekommen. Wir haben uns belehren lassen: Gilgal als Schlusspunkt der Landnahmetradition ist der heilige Ort, an dem einst die Landverteilung der Stämme vorgenommen worden ist. Wenn wir jetzt nach der eigentlichen kultischen Begehung in Gilgal fragen, werden wir uns an die aus dem Texte Jos. iii und iv aufgeworfenen Fragen zu erinnern haben. Im Zentrum dieser Fragen stand die Beobachtung, dass der geschichtliche Bericht vom Einzug der Israeliten in das Westjordanland durchsetzt ist von Elementen des Kultus — oder drücken wir es noch konkreter aus: von Elementen einer kultischen Begehung. Wir erinnern uns an die auffallende Tatsache, dass der Durchzug durch das Schilfmeer nach der bewussten Darstellung der Erzählung Jos. iii und iv im Jordan w i e d e r h o l t wird, und es liegt die Vermutung nahe, dass in Jos. iii und iv eine Kultbegehung wiedergegeben sein könnte, die Ereignisse der Landnahmetradition in einem sakralen Akt darstellt. Ohne Rücksicht auf die Schwierigkeiten, die sich solcher Vermutung bei einer ersten näheren Betrachtung des Textes in den Weg stellen, wollen wir zunächst prüfen, ob es Sinn hat, einer solchen Vermutung nachzugehen. Bleiben wir bei der von v. Rad entdeckten Landnahmetradition! In ihr befinden sich zwei Themen von grösster Bedeutung: 1. Die Ausführung aus Ägypten mit dem zentralen Ereignis der Durchführung durch das Schilfmeer; 2. Die Hineinführung in das Land Kanaan. Würden diese beiden Hauptthemen in der von uns vermuteten Begehung zur Geltung kommen? Man wird diese Frage bejahen können. Wenn nämlich der kultisch begangene Durchzug durch den Jordan den Durchzug durch das Schilfmeer wiederholt (vgl. Jos. iv 23. 24), dann würde mit solcher Wiederholung zugleich auch der Eintritt in das Westjordanland gefeiert werden. Es wäre demnach wohl möglich, dass die Landnahmetradition eine Überlieferung gewesen ist, die in toto von einer kultischen Begehung umschlossen war. Aber wie soll man sich praktisch einen solchen Durchzug durch den Jordan vorstellen? Nun, diese Frage ist nicht schwer zu beantworten. Es gibt in der Nähe von chirbet el-mefdschir (etwa 10 km entfernt) eine Jordanfurt, durch die man den Fluss durchschreiten konnte [1].

[1] N. Glueck, *The River Jordan*, Philadelphia, 1946, S. 199.

Es erhebt sich nur die Frage, zu welchem Zeitpunkt ein solcher Durchzug anzunehmen ist. Am Ende des Monats April führt der Jordan tageweise ein durch die Schneeschmelze im Libanon- und Hermongebirge hervorgerufenes starkes Hochwasser, das ein Beschreiten des Furtweges unmöglich macht [1]).

V

Unserer Vermutung, dass Jos. iii und iv der Niederschlag einer kultischen Begehung ist, die in Gilgal ihren Haftpunkt hatte, stellen sich nun aber doch verschiedene nicht zu unterschätzende Schwierigkeiten in den Weg. Und zwar sind es zunächst zwei Punkte, die besonders beachtet werden müssen. Sind diese Punkte aber geklärt, dann lösen sich auch die anderen Schwierigkeiten. Die Erzählung Jos. iii und iv stellt den Durchzug durch den Jordan als eine Aktion des Zwölfstämmeverbandes dar und sieht im Zentrum dieser Aktion das kultische Heiligtum: die Lade. Nun würden diese beiden Tatsachen ja auf den ersten Blick die Vermutung einer regelmässig ausgeübten gottesdienstlichen Begehung gut stützen. Indessen wird man aber fragen müssen: wann war Gilgal jemals Zentralstätte des Zwölfstämmeverbandes und also Ladeheiligtum Israels? Nach den Forschungen Noths ist vermutlich Sichem in der Zeit nach der Landnahme das Zentralheiligtum des gesamten Israel gewesen [2]). Die Lade könnte demnach in der Frühzeit Israels, die für die Begehung der Landnahmetradition bereits in Frage kommen müsste, nicht in Gilgal gewesen sein. Es ergibt sich bei einer Untersuchung der ältesten Quellen, „dass das Heiligtum bei Sichem wahrscheinlich einmal der amphiktyonische Mittelpunkt des israelitischen Stämmeverbandes gewesen ist; und das scheint der für uns noch eben erkennbare älteste Stand der Dinge gewesen zu sein" [3]). Es ist kaum möglich, diese Erklärungen Noths mit überzeugenden Gründen abzutun, es deuten viele alte Texte auf Sichem. Der Landtag zu Sichem (Jos. xxiv) ist das grundlegende Ereignis, das die zentrale Kultstätte sogleich nach der Landnahme legitimiert haben wird. Und doch wird man nach allem, was bisher ausgeführt wurde, die Frage weiter verfolgen müssen: sollte Gilgal, der Ort,

---

[1]) G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* I: Jahreslauf und Tageslauf, S. 206. — F. M. Abel, *Géographie de la palestine* I, 1933, S. 123 ff.
[2]) M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*, BWANT IV, 1, 1930. S. 66.
[3]) M. Noth, *Geschichte Israels*, 1950, S. 81.

an dem über die Verteilung des Landes an die zwölf Stämme maßgeblich verfügt wurde, tatsächlich jenseits des amphiktyonischen Kultus — etwa als ein Heiligtum mit Sondertraditionen eines einzigen Stammes — existiert haben? Sollte die Lade, wenn sie Wanderheiligtum gewesen ist, nicht am Schlusspunkt der Wanderung und also in Gilgal eine bedeutende Rolle gespielt haben? So kommen wir zurück auf die in dieser Untersuchung bereits angedeutete Vermutung, dass die Lade, nachdem sie anfangs in Sichem stand, später nach Gilgal gekommen sei. Ist es möglich, dieser Vermutung weiter nachzugehen?

Es bleibt zunächst festzuhalten, dass die Annahme, Sichem sei in der Zeit nach der Landnahme die zentrale Kultstätte der altisraelitischen Amphiktyonie gewesen, lediglich eine Hypothese ist. Befragt man nämlich die ältesten Quellen des Alten Testaments, an welchen Kultorten in der ersten Zeit nach der Landnahme die Lade Jahwes in hervorragender Weise in Erscheinung tritt, so wird man nur Gilgal (Jos. iii-iv) und Bethel (Ri. xx 26. 27) nennen können. Das kann freilich nicht bedeuten, dass Sichem ausscheidet. Eine so wichtige Erzählung wie die in Jos. xxiv überlieferte wird man nicht übersehen dürfen. So stehen wir denn vor der Frage, wie sich eine sakrale Begehung in Gilgal zum amphiktyonischen Kultus der Frühgeschichte Israels verhalten könnte. Zwei Erklärungsversuche müssten hier erwogen werden:

1. In seinem Aufsatz *Die Landnahmesagen des Buches Josua* stellt K. Möhlenbrink [1]) fest, dass in Jos. iii und iv eine Duplizität der Erzählungstendenzen vorhanden sei. Möhlenbrink unterscheidet überhaupt im ganzen Buche Josua zwischen ursprünglichen „Gilgaltraditionen", die einer in früher Zeit in Gilgal lokalisierten „Dreistämmeamphiktyonie" zugerechnet werden müssten [2]), und „ephraimitischen Traditionen", die das Anliegen des gesamten, später in Silo zentralisierten Zwölfstämmebundes vertreten. Aus den Darlegungen Möhlenbrinks könnte nun für unsere Untersuchung gefolgert werden: das in Gilgal entdeckte Kultfest war eine sakrale Begehung der Dreistämmeamphiktyonie, deren Kultlegende später von der Realität des Zwölfstämmebundes aus überarbeitet und verändert worden ist. Eine solche Annahme ist aber unmöglich. Die

[1]) K. Möhlenbrink, *Die Landnahmesagen des Buches Josua*, ZAW 1938. S. 238 ff.

[2]) Nach Möhlenbrink sollen der „Dreistämme-amphiktyonie" die früh eingewanderten Stämme Benjamin, Ruben und Gad angehört haben.

Lade, die Aufstellung der zwölf Steine, der Durchzug durch den Jordan als Wiederholung des Schilfmeerereignisses — alle diese Elemente gehören konstitutiv zu dem in Gilgal angenommenen Kiultfest. Würde man diese Elemente streichen, so würde vor allem die Pointe der Ätiologie, die auf eine Erklärung der zwölf Steine des Steinkreises („Gilgal" = Steinkreis) hinauswill (Jos. iv 20 ff.), in ihrem sachlichen Gehalt entleert. Es ist kaum möglich, die Existenz der Zwölf Steine in Gilgal für die vorisraelitische Zeit schon vorauszusetzen. Vielmehr spricht vieles dafür, dass der Steinkreisort Gilgal, der als solcher gewiss bereits in vorisraelitischer Zeit galt, durch die altisraelitische Amphiktyonie den Charakter eines Steinkreisorts mit zwölf Steinen bekommen hat. So werden wir denn gewiesen, die in Gilgal entdeckte kultische Feier als Begehung des Zwölfstämmevolkes anzusehen. Das aber würde nicht nur dem Gefälle des Textes in Jos. iii und iv entsprechen, sondern auch die Bedeutung rechtfertigen, die Gilgal zur Zeit Sauls in Gesamtisrael gehabt hat.

2. Die grössere Wahrscheinlichkeit aber besteht dafür, dass Gilgal sehr früh die Zentralstätte Sichem abgelöst hat. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass der mehrfach erwähnte Landtag zu Sichem (Jos. xxiv) zusammen mit den archaischen Schilderungen einer kultischen Begehung auf den Bergen Ebal und Garizim (Jos. viii 30 ff. und Dtn. xxvii) den terminus a quo des Zwölfstämmeverbandes und seines amphiktyonischen Kultus darstellen. Das ist aber auch alles, was wir konkret wissen. Nun spricht für eine Verlagerung des sichemitischen Kultus nach Gilgal eine merkwürdige Stelle, die schon seit langer Zeit in der alttestamentlichen Forschung als sehr problematisch angesehen worden ist und der Ausgangspunkt vieler literarkritischer Hypothesen war. In Dtn. xi 25 ff. heisst es: „Niemand wird Jahwe, euer Gott, über das ganze Land, das ihr betretet, kommen lassen, wie er euch verheissen hat. Siehe, Segen und Fluch lege ich euch heute vor: den Segen, wenn ihr hört auf die Gebote Jahwes, eures Gottes, die ich euch heute gebe, den Fluch aber, wenn ihr nicht hört auf die Gebote Jahwes, eures Gottes, und von dem Wege, den ich euch gebiete, abweicht, um andern Göttern nachzugehen, die ihr nicht kennt. Und wenn dich Jahwe, dein Gott, in das Land bringt, dahin du kommen wirst, es zu besetzen, so sollst du den Segen auf den Berg Garizim legen und den Fluch auf den Berg Ebal. Die liegen bekanntlich jenseits des Jordan, hinter dem Wege gegen Sonnenuntergang,

im Lande der Kanaaniter, die in der Araba wohnen, gegenüber Gilgal neben der Orakelterebinthe." Eines steht fest: dieses Gilgal „jenseits des Jordan" kann nur die bei Jericho gelegene Kultstätte sein [1]). Seit wann aber liegen Ebal und Garizim in der Nähe von Gilgal? Die Aussagen unseres Textes können, wenn man sie ernst nimmt und nicht als „törichte Glossen" ansieht, nur verstanden werden, wenn man an eine Übertragung der Ebal-Garizim-Begehungen nach Gilgal denkt. Der Text will dann etwa sagen: Ebal und Garizim, die beiden Berge, auf denen Segen und Fluch ausgerufen wurden, liegen jetzt (nach der Verlegung des Kultus) nicht mehr bei Sichem, sondern bei Gilgal; dort findet jetzt die alte Zeremonie statt. Auch wenn wir in Dtn. xi einen späten Text vor uns haben, ist es gut möglich, dass sich ein sehr altes Zeugnis von einer in der Frühgeschichte Israels vorgefallenen Kultverschiebung hier erhalten hat.

Ist nun Gilgal Zentralstätte des Zwölfstämmebundes gewesen, dann rücken Sinai-Überlieferung und Landnahmetradition doch näher aneinander als v. Rad annimmt. Auf diese Weise wäre verständlich, dass die Sinai-Tradition und die Überlieferung von der Landnahme in der altisraelitischen Amphiktyonie bereits im Mittelpunkt des Glaubens standen. Allein auf dem Fundament der Sinai-Überlieferung lässt sich das Zusammenleben des Stämmeverbandes in dem gemeinsamen Land garnicht verstehen.

VI

Nach den soeben dargelegten Erklärungen steht dem nichts mehr im Wege, Jos. iii und iv als Kultlegende eines Festes der Ausführung aus Ägypten und der Landnahme anzusehen. Die in ihrem Textbestand so schwer zu durchschauende Erzählung Jos. iii und iv steht in einem neuen Licht. Versuchen wir, die einzelnen Akte der Feier zu rekonstruieren, so ergibt sich folgendes Bild: jenseits des Jordan ist der Ausgangspunkt der gemeinsamen Prozession. Dass es sich um einen feierlichem, geordneten Zug handelt, geht aus Jos. iii 4 hervor: ein genau bemessener Abstand ist einzuhalten. Vor dem Antritt der Prozession „weiht" sich das Volk (Jos. iii 5), es trifft die notwendigen Vor-

[1]) Die Vermutung A. Schlatters (*Zur Topographie und Geschichte Pälastinas* S. 246 ff.) stellt zu Unrecht Dtn. xi 25 ff. stark heraus, um einen Ort Gilgal bei Sichem nachzuweisen.

kehrungen um kultisch rein zu sein (vgl. Ex. xix 10; Num. xi 18; Jos. vii 13). Das Zeichen zum Aufbruch wird alsdann dadurch gegeben, dass die Lade von den Priestern aufgehoben und vor das Volk, an die Spitze des Zuges, getragen wird (Jos. iii 6). Wenn die Lade an den Rand des Jordan kommt, sollen die Priester einen Augenblick stehen bleiben. Vor dem Durchschreiten der Furt werden Worte gesprochen, die auf die hohe Bedeutung des Geschehens hinweisen. In Jos. iii 10 lesen wir die Sätze einer kurzen Ansprache. In dieser Ansprache tritt die Bedeutung der kultischen Begehung hervor. Indem der Jordan überschritten wird, tritt das Volk in das Kulturland ein, vollzieht es die Landnahme. Jahwe spricht seinem Volke also immer neu den Besitz des Landes in einem sakralen Akte zu. Was das bedeutet, und wie sich diese Begehung auf den Glauben Israels auswirkt, davon dürfte man hier schon eine erste Ahnung gewinnen. Es ist aber leider nicht möglich, die weitreichenden theologischen Konsequenzen hier aufzuzeigen. Nur auf Eines müsste aufmerksam gemacht werden. Man hat den Eindruck, als handle es sich in der Benennung Gottes, der in Jos. iii 11. 13 „Jahwe, der Herr des ganzen Landes" genannt wird, um einen speziell in Gilgal gebräuchlichen Kultnamen Jahwes. — Im Mittelpunkt der Begehung steht zunächst der Durchzug durch den Jordan, der in der Kultlegende unter strenger Bezugnahme auf die Ereignisse am Schilfmeer beschrieben wird. Das Wasser steht „wie ein Damm" (Jos. iii 13); der Zug durch den Jordan hat denn auch folgende Bedeutung: „Jahwe, euer Gott, liess das Wasser des Jordan vor euch vertrocknen, bis ihr drüben wart, wie Jahwe, euer Gott, mit dem Schilfmeer getan hat, das er vor uns vertrocknen liess, bis wir drüben waren — damit alle Völker auf Erden erkennen, dass die Hand Jahwes stark ist, auf dass sie Jahwe, euren Gott, allezeit fürchten" (Jos. iv 23. 24). Schilfmeerwunder und Jordandurchzug werden miteinander verglichen. Aber es handelt sich um mehr als um einen abstrakten Vergleich. Es geht um konkrete kultische Erlebnisse. Der Durchzug durch den Jordan v o l l z i e h t im Zuge der sakralen Begehung das Geschehen am Schilfmeer. Diese durch den gottesdienstlichen Akt hervorgerufene Einheitsschau findet als kultisches Erlebnis ihren überzeugenden Ausdruck in Ps. cxiv (vgl. auch Ps. lxvi 6).

Wenn man im einzelnen Jos. iii und iv prüft, wird man eine ganze Reihe von Hinweisen auf das Geschehen am Schilfmeer finden können. So geht u.a. aus Jos. iii 17 hervor, dass die Lade im Jordan

wartet, das Volk vorbeiziehen lässt und dann die Nachhut, d.h. die Deckung des Volkes gegenüber den „Ägyptern" übernimmt. Über den Ort der Aufrichtung der zwölf Steine kann man aus dem Text keine einheitliche Auskunft bekommen. Es hat den Anschein, als wären hier zwei (wenn nicht sogar drei) verschiedene Bräuche, vielleicht zu verschiedener Zeit, im Gottesdienst üblich gewesen. So hätten wir die Unstimmigkeiten des Textes auch hier auf die bewegte Überlieferungsgeschichte innerhalb des kultischen Bereiches zurückzuführen. Jedenfalls ist es klar, dass zwölf Steine zusammengetragen und zu einem Erinnerungszeichen aufgestellt werden. Damit wird ausdrücklich betont, dass die Begehung von dem gesamten Stämmeverband durchgeführt wurde. Alle zwölf Stämme des Bundesvolkes sind durch das Wasser hindurchgezogen, alle zwölf Stämme haben gemeinsam das Westjordanland in Besitz genommen. Die Aufstellung der zwölf Steine ist wohl ein kultischer Akt gewesen, der das gemeinsame Handeln der zwölf Stämme jeweils sichtbar zum Ausdruck bringt und in einem Erinnerungszeichen festhält.

Es müsste noch auf verschiedene Motive eingegangen werden, die für eine Kultlegende charakteristisch sind und die beispielsweise das Wunderhafte der Ereignisse besonders hervorzuheben suchen. Doch mögen die Hinweise vorerst genügen.

VII

Wann wurde das Fest der Durchführung und der Landnahme in Gilgal gefeiert? Diese Frage bleibt noch zu erörtern. Wie wir sahen will v. Rad aus den Beobachtungen, die sich ihm aus dem Zusammenhang des „kleinen geschichtlichen Credo" im Deuteronomium ergaben, den Schluss ziehen: die Landnahmetradition ist die Kultlegende des Wochenfestes. Diese These bedarf einer gründlichen Überprüfung, zu der in diesem Zusammenhang wenigstens einige Gesichtspunkte gegeben werden sollen. In Jos. v finden sich drei verschiedene Stücke, die hier Beachtung finden müssen: 1. Die Beschneidung Israels, die — wer würde nicht Beziehungen zu unseren bisherigen Ausführungen sogleich wahrnehmen? — mit dem Satze abschliesst: „Heute habe ich die Schmach Ägyptens von euch abgewälzt" (Jos. v 9) 2. Die Passah-Feier „am Abend in der Steppe von Jericho" (Jos. v 10) 3. Die Erscheining des „Fürsten über das Heer Jahwes" (Jos. v 11). Diese drei Erzählungen sind fest mit

Gilgal verbunden. Vermutlich ist die seltsame Erzählung von der Erscheinung des „Fürsten über das Heer Jahwes" (Jos. v 13-15) die älteste Legitimation, die das Heiligtum zu Gilgal aufzuweisen hat. Auf die Beschneidung (Jos. v 1-9) soll nicht näher eingegangen werden, da hier viele ungelöste Fragen vorliegen, die sich vielleicht im Anschluss an unsere Ausführungen ein wenig klären könnten. — Für die Frage nach dem Termin der in Gilgal gefeierten Landnahme-Tradition ist aber die Erzählung vom Passahfest (Jos. v 10-12) doch wohl entscheidend. Sehr deutlich wird diese Passahfeier als festlicher Abschluss der Wüstenwanderung und feierliche Annahme der ersten Güter des Kulturlandes markiert: „sie assen am Tage nach dem Passah vom Ertag des Landes, ungesäuertes Brot und geröstetes Korn. An eben diesem Tage hörte das Manna auf, als sie vom Ertrag des Landes assen, und die Israeliten bekamen kein Manna mehr, sondern in jenem Jahre assen sie von den Früchten des Landes Kanaan" (Jos. v 11. 12). Vorhanden war in Kanaan offenbar das Maṣṣen-Essen als eine Feierlichkeit der Urbevölkerung des Landes. Nach der Überlieferung von Jos. v 10-12 aber wird das in Gilgal gefeierte Fest „Passah" genannt und als Abschluss der Wüstenwanderung und Neuanfang im Kulturland begangen. Eine spätere Hinzufügung zu Vers 10 datiert das Fest in Gilgal dem israelitischen Festkalender entsprechend als „Passahfest" auf den 14. Nisan (vgl. Jos. v 10 in Verbindung mit Jos. iv 19). Es ist also das Naheliegende, die Begehung der Landnahme mit dem Passahfest in Beziehung zu setzen, zumal in der alttestamentlichen Tradition die Ausführung aus Ägypten die Kultlegende des Passahfestes gewesen sein soll. Aber an dieser Stelle kann man vor einlinigen Nachkonstruktionen nur warnen. Es steht fest, dass das Datum in Jos. v 10 später hinzugefügt ist. Überhaupt empfiehlt es sich, von dem späteren Passahfest und seiner Datierung möglichst absuzehen. So ist denn die auffallende Wendung „ungesäuertes Brot und geröstetes Korn" (Jos. v 11) ins Auge zu fassen. Sie weicht von der üblichen Ausdrucksweise der Priesterschrift ab und weist in frühe Zeit. Einmal haben wir es hier mit dem Maṣṣen-Essen zu tun und zum anderen mit dem Verzehren von „Körnern". Um welches Fest handelt es sich in Jos. v 10-12? Wie ist der Text zu verstehen? Diese Fragen sind schwer zu beantworten. Wir wissen nun einmal zu wenig von den Festen des alten Israel, die späten Festkalender haben mit ihren Auswirkungen die frühen Texte überlagert. So wird es kaum möglich sein, einen ge-

nauen Termin zu bestimmen. Doch soviel steht fest: es muss sich in Jos. v 10-12 um ein Erntefest handeln. Die Gerstenernte kann schon am 16. Nisan reif sein [1]), die Weizenernte wird im Juni gehalten. Der zuerst genannte Termin, der auf das Maṣṣenfest hinweisen würde, ist der naheliegende [2]). Zu diesem Zeitpunkt würde eine Prozession durch den Jordan wohl möglich sein [3]). Es stünde also dem nichts im Wege, dass zum alten Maṣṣenfest die zwölf Stämme Israels nach Gilgal gekommen sind, um das Fest der Landnahme zu begehen.

VIII

Abschliessend soll auf einige Konsequenzen aufmerksam gemacht werden, die sich aus dem ergeben, was in dieser Untersuchung festgestellt worden ist. Mit Noth sehen wir im Deuteronomisten den Sammler und Bearbeiter der Quellen des Josua-Buches. So wird denn hervorzuheben sein, dass dem Deuteronomisten aus dem amphiktyonischen Kultus der Stätte Gilgal die Kultlegende der Landnahmefeier zugekommen ist. Der Eingriff des Deuteronomisten in den vorgefundenen Stoff wird nun darin bestanden haben, dass er die in der eigengesetzlichen Zeitlage des Kultus ihm vorliegenden Texte in den Rahmen seines Geschichtswerkes hineingestellt hat. Und eben dieser Eingriff ist es vor allem gewesen, der die wahre Gestalt der Erzählungen in Jos. iii und iv verhüllt hat. Es könnten ja aus dem deuteronomistischen Geschichtswerk auch noch andere Texte genannt werden (2 Sam. vi und vii!), aus denen hervorgeht, dass der Deuteronomist Kultlegenden in den Rahmen seines Geschichtswerkes einbezogen hat [4]). — Ist aber der wahre Charakter der Erzählungen in Jos. iii und iv erkannt, dann wird auch endlich verständlich, warum das deuteronomistische Geschichtswerk mit seinem Einsatz beim Zeitpunkt der Landnahme den wohl einmal vorhandenen Abschluss der Pentateuchquellen, die eigentlich (entsprechend dem „kleinen geschichtlichen Credo") auf das Ereignis der Landnahme hinauslaufen müssten, verdrängt hat: der Deutero-

---

[1]) G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina* III, S. 9.

[2]) Das „kleine geschichtliche Credo" wird man wohl als ein Bekenntnis ansehen müssen, das die Begehungen des Festes der Landnahme zusammenfasst. Bei der Ablieferung der „Erstlinge", u. a. beim Wochenfest (v. Rad), ist dieses Bekenntnis dann gesprochen worden (Dtn. xxvi 1 ff.).

[3]) F. M. Abel, *Géographie*, S. 123 ff.

[4]) Vgl. mein Buch: *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 1951, S. 30 ff.

nomist hat die kompetente Quelle der Landnahme in Gestalt der amphiktyonischen Kultlegende von Gilgal zu seiner Verfügung, hier handelt es sich um ein Überlieferungsgut ersten Ranges. Alle anderen Erzählungen der Pentateuchquellen über das Ereignis der Landnahme mussten hinter diese dem Deuteronomisten zur Verfügung stehende Tradition zurücktreten.

Es versteht sich, dass noch viele andere Gesichtspunkte hier vorgebracht werden könnten. Man denke an die Bedeutung, die Gilgal zur Zeit Samuels und Sauls gehabt hat, und die ja doch nur verständlich wird, wenn man an eine Stätte denkt, die bereits dem Zwölfstämmeverband neben Sichem als wichtigster Ort der Frühgeschichte galt. Man denke ferner an die Geschichten von Elia und Elisa und an die so eigenartig an die Wüstenzeit erinnernden Wundererzählungen. Man denke schliesslich auch an die Rolle, die Gilgal zur Zeit der Propheten Amos und Hosea gespielt hat. Viele Fragen sind noch offen. Es sollte unsere Untersuchung ja auch nur ein kleiner Beitrag zur Kultusgeschichte einer bedeutenden Stätte des alten Israel sein.

LE MAÎTRE DE JUSTICE FUT-IL MIS À MORT?

PAR

A. DUPONT—SOMMER

Paris

Parmi les problèmes que soulève l'interprétation du *Commentaire d'Habacuc*, l'un des plus discutés est actuellement celui-ci: le Maître de justice a-t-il péri de mort violente au cours de la persécution dirigée contre lui et contre ses partisans? Nul ne peut nier et nul ne nie qu'il y eut une persécution; mais plusieurs hésitent à admettre que le persécuteur ait poussé la haine jusqu'à exécuter son ennemi. Il m'a semblé, en étudiant les textes, qu'ils présentaient une série d'assertions d'où se dégageait l'idée non pas de simples sévices, mais d'un supplice ayant entraîné la mort. Seuls, les textes doivent décider. Consultons-les à nouveau.

§ 1. LE MAÎTRE DE JUSTICE „ENLEVÉ" (*CDC* XIX 35; XX 14)

Pour désigner le jour de la mort du Maître, l'*Ecrit de Damas*, par deux fois, emploie cette expression: „depuis le jour où fut enlevé le Maître unique"; le verbe hébreu est הֵאָסֵף, infinitif *nifal* de אָסַף. Ce *nifal* „être enlevé", „disparaître", „périr", s'il ne souligne pas l'idée de mort violente ou prématurée, ne l'exclut pas non plus; témoin ce passage d'Isaïe lvii 1-2: „Le juste périt (אָבַד), et il n'est personne qui prenne la chose à coeur. Les hommes pieux sont enlevés (נֶאֱסָפִים), sans qu'on y prête attention. A cause (du triomphe) du mal, en effet, le juste est enlevé (נֶאֱסָף), (et) entre dans la paix." [1])

Cette citation est fort instructive: elle décrit précisément une période de persécution; si le juste „périt", s'il „est enlevé", si les hommes pieux „sont enlevés", n'est-ce pas comme victimes de la persécution? Or, l'*Ecrit de Damas* contient au moins une allusion directe à la persécution dirigée contre le Maître de justice et sa secte: „(parce qu') ils avaient attenté à la vie du juste et que leur âme avait pris

[1]) Traduction de la *Bible du Centenaire*.

en horreur tous ceux qui marchent dans la perfection et qu'ils les avaient poursuivis par le glaive..." (*CDC* I 20-21). Je n'oserais affirmer que la phrase „ils avaient attenté à la vie du juste" vise expressément le Maître de justice lui-même; mais ce qui est sûr, c'est que les persécuteurs se servirent du glaive et qu'ils firent couler le sang. [1])

Ainsi l'expression „être enlevé" appliquée au Maître de justice peut avoir un sens très fort. Mais le *Commentaire d'Habacuc* nous apporte d'autres lumières! Quatre passages intéressent notre sujet; nous les étudierons dans l'ordre même où ils se présentent dans le *Commentaire*.

§ 2. LE MAÎTRE DE JUSTICE „ENGLOUTI" „CHÂTIÉ" (*DSH* V 8-12)

Le premier passage est celui-ci:

„*Pourquoi regardez-vous les traîtres, et gardes-tu le silence, quand l'impie engloutit un plus juste que lui*? (Hab. i 13b).

„L'explication de ceci concerne la Maison d'Absalom et leurs partisans, qui se turent lors du châtiment du Maître de justice et n'aidèrent pas celui-ci contre l'Homme de mensonge, qui avait méprisé la Loi au milieu de tous les peu[ple]s."

Le commentateur interprète la sentence biblique comme une invective adressée à des gens qui se sont tus, c'est-à-dire qui sont restés neutres, lors d'une persécution que l'impie déchaîna contre le juste [2]). Pour lui, l'impie, le persécuteur, c'est „l'Homme de mensonge"; le juste, la victime, c'est le Maître de justice; les neutres, c'est „la Maison d'Absalom". Nous pouvons laisser ici de côté la Maison d'Absalom: expression sur laquelle on a déjà beaucoup discuté. Restent les deux adversaires: l'impie a „englouti" le juste, lisons-nous dans la citation biblique (בלע *piel*); le Maître de justice

---

[1]) C'est donc assez imprudemment qu'on a écrit: „Ce terme („être enlevé") est vague, sans doute à dessein: il peut s'entendre soit d'une assomption, soit d'une mort naturelle, plus difficilement, semble-t-il, d'une mort violente. „En réalité, le terme suggérerait plutôt l'idée de mort violente, bien qu'elle puisse en venir à signifier simplement „mourir". Quant à l'idée d'„assomption", elle s'exprime en hébreu par le verbe לקח, non par le verbe אסף.

[2]) L'invective, en réalité, s'addresse à Yahvé, comme le contexte l'indique clairement; mais l'exégèse allégorique se soucie fort peu du contexte. Au lieu de תביטו „regardez-vous", le TM porte תביט „regardes-tu" cette leçon, au sg., est confirmée par le verbe suivant ותחריש „et gardes-tu le silence", mot qu'on lit à la fois dans TM et dans *DSH*.

a subi un „châtiment", lisons-nous dans l'explication (תוכחת). Ces deux mots „engloutir" et „châtiment" se répondent; que signifient-ils l'un et l'autre?

L'expression „engloutir" n'a rien d'anodin: c'est une métaphore courante qui signifie „ruiner", „anéantir", „faire périr" [1]). Apportons seulement un exemple: „Yahvé, dans sa colère, les engloutira, et un feu les dévorera" (Psaumes xxi 10); ceci veut dire que les impies seront proprement anéantis.

Le mot תוכחת, d'autre part, signifie „réprimande" ou „châtiment". C'est ce dernier sens qu'il a un peu plus haut (*DSH* V 4). C'est aussi le seul qui convienne ici; le sens de „réprimande" est exclu: pourquoi reprocherait-on à la Maison d'Absalom sa criminelle neutralité, s'il s'était agi d'une simple remontrance adressée au Maître de justice? Quant à la nature du „châtiment" infligé au Maître, le mot „engloutir" de la citation biblique suggère incontestablement qu'il s'agit d'un châtiment grave ou mieux du châtiment suprême. Le mot תוכחת, comme *poena* en latin, peut fort bien avoir ce sens; le mot „engloutir" en révèle la portée exacte. Et, puisque le châtiment fut infligé par le Prêtre impie, c'est-à-dire par le Grand-prêtre, qui est alors le souverain temporel, le roi, il est déjà fort vraisemblable que ce fut en vertu d'une décision de justice. C'est ce que précise, selon moi, le passage suivant.

§ 3. LE MAÎTRE DE JUSTICE „JUGÉ", „FRAPPÉ", TORTURÉ (*DSH* VIII 13-IX 2)

Voici ce second passage:

„*Est-ce que soudain ne se lèveront pas et ne te* [*tourmente*]*ront pas et ne s'éveilleront pas tes bourreaux* [2]), *et ne deviendras-tu pas leur proie*?... (Hab. ii 7).

„[L'explication de cette parole con]cerne le Prêtre qui s'est révolté [et a vio]lé les préceptes [de Dieu et a persécuté le Maître de justice; et] ils l'ont [mal]traité, au point d'[oser] le frapper en vertu de jugements iniques; et d'odieux profanateurs ont commis des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de chair..."

La sentence biblique, telle qu'elle se lit dans *DSH*, n'est pas en tous ses détails d'une interprétation certaine; mais, dans l'ensemble,

---

[1]) GESENIUS-BUHL: „zu Grunde richten, verderben"; KÖHLER: „vertilgen", „destroy".

[2]) מזעזיעיכה: littéralement „ceux qui te font trembler d'effroi".

elle évoque une scène de torture, une scène de supplice, dans laquelle les bourreaux s'acharnent sur leur proie, et c'est ainsi que le commentateur l'a comprise.

Maintenant, dans l'application qu'il fait de cette sentence, quels sont les bourreaux? Et quelle est la victime? Il y a ici une grave difficulté, du fait qu'au bas de la col. VIII, le texte présente une lacune; nous reviendrons plus loin sur cette lacune. Mais une remarque préalable s'impose. Dans l'application qu'il fait des sentences bibliques aux événements contemporains, le commentateur n'a jamais en vue le *contexte*; seul, compte à ses yeux le *texte* même de la sentence qu'il exploite, de la sentence *rigoureusement isolée de tout contexte*. Ce serait une méthode entièrement fausse que de chercher à deviner à l'aide du contexte l'explication qu'il donnera d'un texte; ce procédé serait valable si notre commentateur pratiquait, comme nous-mêmes, l'exégèse littérale, objective; mais son exégèse est tout le contraire de celle-ci: pour lui, comme pour tout allégoriste, le texte n'est guère qu'un prétexte, une occasion de déclarer ce qu'il a lui-même dans l'esprit. Ce que le texte lui suggère est pratiquement imprévisible: on ne peut reconnaître la concordance qu'après coup, et c'est son commentaire qui seul peut nous instruire de la façon dont il entend le texte.

Qu'on ne dise donc pas que, dans le passage ici étudié, le contexte exige que la victime du châtiment décrit soit le prêtre impie: le contexte ne peut rien nous apprendre. Un peu plus haut, par exemple, à propos de Hab. i 12-13, versets dans lesquels toutes les sentences bibliques, à la 2ème personne, s'adressent à Yahvé, le commentateur, au gré de son inspiration, les rapporte d'abord à Dieu (Hab. i 12), puis aux justes (Hab. i 13a), enfin à la Maison d'Absalom (Hab. i 13b); ne cherchons pas de la logique là où règne l'inspiration.

Revenons à notre passage. Selon moi, le commentateur désigne comme bourreaux à la fois le Prêtre impie et ses sbires, et comme victime le Maître de justice lui-même. Du fait que la sentence biblique commence par des verbes qui ont pour sujet „tes bourreaux", le commentateur introduit d'abord le chef de ces bourreaux, c'est-à-dire le Prêtre persécuteur: „[L'explication de cette parole con]cerne le Prêtre qui s'est révolté [et a vio]lé les préceptes de [Dieu...]" [1])

C'est ici qu'intervient la lacune dont j'ai parlé: quelle en est l'étendue? Occupe-t-elle simplement la ligne 17 de la col. VIII, ligne

---

[1]) Je supplée, au début de la ligne 17: [אל] ויפי]ר חוקי; cf. *CDC* I 20 ויפירו חוק.

dont quelques traces sont encore visibles vers le début et vers la fin? J'ai indiqué qu'il pouvait manquer encore une autre ligne au bas de la col. VIII. Pour en décider, il faudrait avoir le rouleau en mains; l'examen des photographies ne suffit pas. W. H. Brownlee, l'éditeur du document, s'exprime sur ce sujet avec précaution: „Col. VIII has the trace of a seventeenth line — perhaps the last line of that Col." [1]); si la ligne 17 est „peut-être" la dernière ligne de la col. VIII, c'est donc que „peut-être" aussi il y avait encore une autre ligne. Là-dessus, un critique m'a charitablement soupçonné du plus noir dessein: si je postule une ligne absolument perdue, c'est que, sans cette ligne-là, je devrais renoncer à trouver dans le *Commentaire d'Habacuc* le récit de la passion du Maître. Qu'on se rassure: je ne postule rien du tout; j'ai seulement indiqué: „*Vers la fin de la lacune, suppléer a peu près*: (...et il persécuta le Maître de justice, lequel fut) frappé par lui en vertu de jugements iniques..." [2]) Que si la ligne 17 est bien à considérer comme la dernière ligne de la col. VIII, j'ai largement la place d'insérer la mention qui me semble nécessaire pour donner un sens correct et cohérent à l'ensemble du passage. Je n'avais pas jugé nécessaire, ou plutôt j'avais cru un peu dangereux, de chercher à reconstituer avec précision une lacune aussi longue; mais, puisque l'on m'y invite si aimablement, je vais essayer de le faire.

Les traces de lettres qui subsistent vers la fin de cette ligne 17 peuvent sans aucun doute se lire, ainsi que l'a noté mon contradicteur:]ללו בו ל[. Le dernier ל est sûrement le début d'un mot, du dernier mot de la ligne; quant au groupe]ללו, c'est très probablement la fin d'un verbe au pluriel. Ce verbe ne peut être qu'un ע"ע. Je propose de compléter:]ויתע]ללו בו . . .] „et ils l'ont maltraité" [3]); je ne pense pas qu'on trouve ici un verbe qui soit mieux en situation, et ce *hitpael* se construit toujours avec ב. Mais quelle est la victime de ces mauvais traitements? Puisque nous avons ici le complément בו avec pronom suffixe, cette victime n'était-elle pas indiquée dans la phrase précédente, celle que la lacune a fait entièrement disparaître? Je propose donc de suppléer, en m'inspirant de *DSH* XI 5: וירדף מורה הצדק ces trois mots n'excèdent certainement pas la place dont on dispose. On obtient alors ce début: „[L'explication de ceci con]

[1]) *B.A.S.O.R.*, no 118 (avril 1950), p. 8-9.
[2]) *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, p. 45.
[3]) Cf. notamment Juges xix 25; 1 Samuel xxxi 4 (= 1 Chron. x 4); Jér. xxxviii 19.

cerne le Prêtre qui s'est révolté [et a vio]lé les préceptes de [Dieu et a persécuté le Maître de justice; et] ils l'ont [mal]traité..." [1]) La phrase ainsi reconstruite présente la même suite que celle-ci, dans *CDC* I 20-21: „(parce qu')ils avaient transgressé l'Alliance et violé le Précepte, et qu'ils avaient attenté à la vie du juste...". — Reste, à la fin de la ligne 17, à suppléer un mot commençant par ל, un mot suivi de נגועו, du début de la col. IX. En faisant de ce mot נגועו, ainsi que le suggère encore le même critique, un infinitif construit avec pronom suffixe, je compléterais volontiers le mot qui précède de la façon suivante (d'après XI 6): [ל]אבות. On obtiendrait ainsi le phrase que voici: „[... et] ils l'ont [mal]-traité au point d'[oser] le frapper en vertu de jugements iniques." Je ne pense pas qu'on trouve à redire, du point de vue épigraphique ou grammatical, à cette reconstitution; certes, elle n'a que la valeur d'une conjecture, et cette conjecture, je ne l'aurais pas tentée si l'on ne m'avait posé un si courtois défi. Mais maintenant je dois remercier celui qui m'a ainsi mis dans l'obligation de chercher à tirer au clair un point particulièrement obscur.

Par suite, les mots: נגועו במשפטי רשעה, du début de la colonne IX, reçoivent une explication parfaitement satisfaisante. Le Maître fut „frappé"; et ce fut en vertu de „jugements iniques", donc par décision de justice. Si l'on parle de „jugements iniques", il est bien clair que ces mots ne peuvent désigner qu'une victime innocente, le Maître de justice, et nullement le Prêtre impie.

Reste la dernière phrase de ce passage du commentaire. C'est elle surtout qui exige, si on la traduit correctement, que, dans tout le passage, la victime soit le Maître, et non pas son persécuteur; nous allons l'examiner pour elle-même, indépendamment des deux phrases qui précèdent, puisque celles-ci sont partiellement rétablies par conjecture. Mais notons tout de suite que la fin tragique du Prêtre persécuteur se trouve, elle, expressément visée dans une autre péricope (*DSH* IX 8-12); là, il est question de *captivité*, d'humiliations, d'amertumes d'âme, mais ni de coups ni d'atroces supplices: j'ai exposé ailleurs qu'il s'agit, selon moi, d'Aristobule II, que les Romains firent *prisonnier* en 63 et qui mourut *dans les fers*, empoisonné, en 49.

Voici maintenant le texte de la phrase en question: ושערוריות

---

[1]) Au lieu de וירדף מורה הצדק, on pourrait suppléer וירדף בחיר אל „et a persécuté l'Elu de Dieu", ou bien וירדף אחר בחירו „et a persécuté son Elu", ou bien toute autre formule de même sens.

מחלים רעים עשו בו ונקמות בגוית בשרו. Je traduis ainsi: „Et d'odieux profanateurs ont commis des horreurs sur lui et des vengeances sur son corps de hair". Cette traduction me semble, grammaticalement et stylistiquement, irréprochable. Si le complément שערוריות „des horreurs" est en tête, c'est évidemment par emphase, parce que ce mot, évoquant les supplices atroces infligés au Maître, est le mot principal de la phrase. Le lyrisme de cette douloureuse évocation amène comme naturellement dans la phrase l'emploi du parallélisme. Au mot „horreurs" répond, dans le membre parallèle, celui de „vengeances"; ce mot „vengeances" (נקמות), dans Jérémie xx 10, désigne précisément les mauvais traitements infligés au juste par ses ennemis. D'autre part, au mot „sur lui" répond, dans le membre parallèle, l'expression „sur son corps de chair"; expression lourde de sens, mais dont l'exégèse précise n'importe pas ici [1]). Les mots מחלים רעים représentent, selon moi, le sujet du verbe. Je traduis „profanateurs", d'après חלל I „profaner"; מחלים est un participe *hifil*: le *hifil* de חלל I, au sens de „profaner", est attesté en hébreu biblique (Ez. xxxix 7; Nombres xxx 3), et aussi en hébreu postbiblique [2]). La traduction „profanateurs" ne fait donc aucune difficulté; d'autre part, le mot „profanateurs" est ici pleinement justifié, si la victime est le Maître de justice, personne sainte entre toutes. On pourrait aussi penser à la racine חלל II „percer", „transpercer"; le participe *piel* signifierait littéralement „transperceurs", mot en soi tout à fait possible dans ce passage. Mais l'orthographe normale de ce participe *piel* serait מחללים, et non pas מחלים; mieux vaut donc s'en tenir, du point de vue philologique, au sens de „profanateurs". Si les „profanateurs" sont qualifiés de רעים „méchants" (comprenons „odieux", „scélérats"), c'est qu'ils s'acharnent cruellement sur une victime innocente et sans défense. *Tous les mots de cette phrase portent parfaitement, si la victime est le Maître de justice.*

W. H. Brownlee a traduit autrement: „while the horrors of evil diseases they execute upon him, and acts of vengeance upon

---

[1]) L'expression „corps de chair" ne se rencontre, à ma connaissance, que dans les trois passages suivants: Col. i, 22, où elle est appliquée au θhrist (νυνὶ δὲ ἀποκατήλλαξεν ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτοῦ διὰ τοῦ Θανάτου); Col. ii, 11, où elle est appliquée au chrétien; Ecclésiastique xxiii 16 (Septante), où elle est appliquée à l'homme impudique. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que P. Kahle, de la façon la plus judicieuse, a récemment suggéré de rattacher l'Ecclésiastique aux milieux de la secte juive de l'Alliance.

[2]) Cf. Dalman, *Aram.-neuhebr. Handw.*, p. 149a.

his body of flesh" [1]). Le mot מחלים, que je traduis „profanateurs", BROWNLEE le traduit „maladies"; mais ce pluriel מחלים „maladies" n'est pas attesté en hébreu biblique. D'un autre côté, l'hébreu présente l'expression חלים רעים „maladies graves" (Deut. xxviii 59); c'est une expression toute faite, et le commentateur l'aurait vraisemblablement employée (et non pas מחלים רעים) s'il avait voulu parler de „maladies graves". Mais surtout, que pourrait bien signifier l'expression: „ils exécutent sur lui les horreurs de maladies graves"? Les „maladies graves", c'est la peste, le choléra, la dysenterie, la lèpre, etc. Le texte biblique, dans la citation, parle de „bourreaux"; les bourreaux infligent des supplices, et non „des maladies graves". En outre, qui ne sent l'étrangeté de cette lourde formule: „des horreurs de maladies graves"? Qui ne voit qu'elle détruit l'équilibre de la phrase, dans laquelle, je le répète, se répondent, d'un membre parallèle à l'autre, le mot „horreurs" d'une part et le mot „vengeances" d'autre part?

Il faut donc reconnaître que le présent passage a tout entier pour thème la passion du Maître lui-même: successivement, on évoque les mauvais traitements, la condamnation, les coups, le douloureux martyre. Vraiment, une telle description ne suggère-t-elle pas que le condamné a souffert „jusqu'à ce que mort s'ensuive"?

§ 4. LE MAÎTRE DE JUSTICE ET LE PRÊTRE „MEURTRIER" (*DSH* IX 8-12)

Qu'on ait versé le sang, qu'il y ait eu „meurtre", c'est ce qui ressort de cet autre passage:

„*A cause du meurtre et de la violence infligée au pays, à la cité et a to*[*us*] *ses habitants.* (Hab. ii 8 b).

„L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qu'à cause du péché [2]) commis contre le Maître de justice et ses partisans, Dieu a livré aux mains de ses ennemis pour l'humilier par un coup jusqu'à extermination, dans les amertumes d'âme, parce qu'il avait commis un crime à l'égard de son Elu."

Le texte biblique parle de „meurtre" (מדמי אדם) [3]) et de vio-

---

[1]) *B.A.S.O.R.*, no 112, p. 13; traduction remaniée dans no 116, p. 16.

[2]) Ce mot, בעון, est un peu effacé sur le manuscrit; mais il est parfaitement reconnaissable.

[3]) Littéralement: „à cause du sang humain (répandu)"; expression courante en hébreu au sens d'„homicide", „meurtre".

lence (חמס); il vise, selon le commentateur, la persécution même qui frappa „le Maître de justice et ses partisans": évidemment, une persécution violente, sanglante, meurtrière.

C'est parce que le crime fut très grave que le criminel fut très gravement puni; le commentateur décrit la punition infligée par Dieu au Prêtre persécuteur, vengeance exemplaire, vengeance „exterminatrice", à la mesure du méfait commis.

Le commentateur, pour désigner ce méfait, emploie d'une part le nom עוון „iniquité", „péché", et d'autre part le verbe הרשיע „agir avec impiété", „commettre un crime". Le texte biblique qu'il commente ici indique clairement qu'il faut prendre ces mots au sens le plus fort; le mot עוון, c'est évident, désigne toute espèce de faute, y compris les fautes les plus graves.

§ 5. LE MAÎTRE DE JUSTICE „PERSÉCUTÉ", „ENGLOUTI", „DÉVÊTU" (*DSH* XI 2-8)

Voici le dernier passage relatif à notre sujet:

„*Malheur à qui abreuve son prochain du déversement de sa fureur* [1]), (*lui que*) *la colère a enivré*(?) [2]), *afin que Dieu*(?) *regarde leurs fêtes* [3])! (Hab. ii 15).

„L'explication de ceci concerne le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice au point de [4]) l'engloutir dans l'emportement

---

[1]) מפסח חמתו: littéralement, semble-t-il, „déversant sa fureur".

[2]) אף שכר. Deux mots très obscurs; l'interprétation que je suggère ici cherche hypothétiquement à rejoindre l'idée du commentateur, nullement le sens objectif. TM: „et en outre enivrer".

[3]) למען הבט אל מועדיהם. Ici encore je cherche à rejoindre l'idée du commentateur. Il se peut que celui-ci ait considéré le mot אל non pas comme une préposition, mais comme un nom, „Dieu", lequel nom serait le sujet de l'infinitif הבט; c'est pourquoi j'ai proposé de traduire: "afin que *Dieu* regarde leurs fêtes" (cf. R.H.R., t. CXXXVII, p. 149). Que si l'on tient ici אל pour une préposition (le verbe הביט se construit avec ou sans préposition), le commentateur peut avoir compris, en donnant à הבט un sujet indéterminé: „afin que *l'on* regarde leurs fêtes"; en ce cas, le passage du commentaire nous révèle comment il a entendu ce „on". De toute manière, il est bien difficile qu'il ait fait de „qui abreuve son prochain" le sujet de la proposition finale למען הבט: quel rapport de *finalité* entre „abreuver son prochain" et „regarder leurs fêtes"? — TM: למען הביט על מעוריהם „afin de regarder leur nudité"; selon cette leçon, qui semble évoquer une scène d'orgie crapuleuse, le sujet de la proposition finale est bien, évidemment, celui „qui abreuve son prochain": il l'enivre, afin d'abuser de lui. Mais ce n'est pas la leçon de *DSH* dans la citation biblique.

[4]) Sur le sens consécutif du ל suivi de l'infinitif, cf. Joüon, *Grammaire de l'Hébreu biblique*, § 124 l.

de sa fureur. On a osé le dévêtir; mais, au moment de la fête chômée du Jour des Expiations, il leur est apparu pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent [1]) au Jour du Jeûne, leur sabbat chômé."

La sentence biblique ici commentée est particulièrement énigmatique, et il n'est pas facile de découvrir au juste de quelle façon le commentateur l'a comprise; ce qui est sûr, en tout cas, c'est qu'il en a retenu comme essentiel le mot „sa fureur" (חמתו): le Prêtre impie, reprend-il dans le commentaire, a persécuté le Maître de justice, et „sa fureur" fut telle qu'il l'a „englouti". J'ai déjà parlé de ce verbe „engloutir" à propos de *DSH* V 8-12; il signifie, s'agissant de personnes, „anéantir", „faire périr". J'ai cité aussi Psaumes xxi 10: „Yahvé, dans sa colère, les engloutira..."; il convient de noter que le verbe „engloutir" est ici accompagné du complément „dans sa colère": il en va équivalemment de même dans *DSH* XI, où il est accompagné du complément „dans l'emportement de sa fureur". Ce parallélisme confirme le sens attribué dans notre passage au verbe בלע. Toute tentative d'interpréter autrement le verbe בלע me paraît vouée à l'échec le plus total.

Un auteur, il est vrai, à cherché à rattaché ce mot à une racine בלע II „confondre", „troubler" (GESENIUS-BUHL: „verwirren"; KÖHLER: „verwirren", „confuse"); il traduit: „L'interprétation de ceci vise le Prêtre impie, qui a poursuivi le Maître de justice afin que, lors du débordement de sa colère, il le fît tituber (comme un homme ivre) dans l'intention de le mettre à nu..." Et il explique: „Le prêtre impie qui a voulu „enivrer" le Maître de justice pour „le mettre à nu" a commis un crime plus odieux que celui de Cham contre Noé. „Mais notons d'abord que בלע II ne signifie pas „faire tituber", mais „confondre", „troubler (l'esprit)". Et surtout, qui ne voit l'invraisemblance de l'explication proposée? Tout ce que le persécuteur aurait inventé, „dans le débordement de sa colère", ç'aurait été de faire boire son ennemi, de le faire boire au point de l'enivrer, pour que ce malheureux, ivre-mort, fût honteusement déshabillé: en bref, une farce obscène du plus mauvais goût. Mais, enfin, comment le Maître de justice, personnage d'une si haute sainteté, aurait-il pu se laisser ainsi enivrer? Et pas seulement lui, mais encore ses adeptes! Car l'auteur cité traduit encore le mot לבלעם, vers la fin de la péricope, „pour les faire tituber", et explique qu'il s'agit

[1]) לכשולם. On pourrait lire également לכשילם „pour les faire trébucher" (*hifil*, avec syncope de la préformante ה); le sens revient exactement au même.

des adeptes du Maître. Pour s'enivrer, il faut boire démesurément; comment tous ces saints hommes se sont-ils laissé entraîner dans une aventure pareille? Non, le commentateur n'a rien dit de semblable: le verset biblique lui a suggéré simplement l'idée d'une persécution *furieuse* dirigée par le Prêtre impie contre le Maître, d'une persécution au cours de laquelle celui-ci fut „englouti", c'est-à-dire exécuté [1]).

Les deux mots qui suivent, אבות גלותו, présentent d'assez grandes difficultés. On pourrait lire le premier mot אבית, puisque le ו et le י, dans *DSH*, se confondent généralement; j'ai suggéré la traduction: „Tu as voulu", en expliquant que, par un tour de style vif et incisif, le commentateur s'adresserait ici directement au Prêtre impie [2]). Dans la phrase précédente, il est vrai, le Prêtre était désigné à la 3ème personne; mais le passage de la 3ème à la 2ème p., mais cette mobilité du style, comme chacun sait, est extrêmement fréquente dans l'hébreu, et ce tour m'a paru ici chose possible. Que si l'on refuse de lire אבית, je suis tout disposé à lire אבות. Ce mot, alors, serait-il un infinitif construit? Non, car il faudrait devant cet infinitif un ל; la traduction „dans l'intention de le mettre à nu" est grammaticalement impossible [3]). Reste que אבות soit ici un infinitif absolu (אָבוֹת); cf. שָׁתוֹת (Isaïe xxii 13), רָאוֹת (Isaïe xlii 20 *qerey*; *ketîb* רָאִיתָ!), עָרוֹת (Hab. iii 13) [4]). Cet infinitif absolu serait ici l'équivalent d'un passé [5]), et le sujet serait ou bien le Prêtre impie ou bien le sujet vague „on" [6]), lequel désignerait ici le Prêtre et

[1]) L'un des Psaumes de la mer Morte semble bien faire allusion à notre verset d'Habacuc; voici la traduction de ce passage (texte hébreu dans Sukénik, *Megillôt genouzôt*..., II, pl. IX): „Et ils (les interprètes de mensonge) ont empêché les assoiffés de boire la liqueur de la Connaissance, et, quand ils avaient soif, ils leur faisaient boire un vin aigre: afin que Dieu regardât (ou bien: afin que l'on regardât) leur égarement, afin qu'ils fussent insensés en leurs fêtes, afin qu'ils fussent pris en leurs filets"; quelle que soit la signification exacte de ce pas sage,—je n'ai pas à la rechercher ici—, il est clair qu'il n'y est nullement question d'une ivresse réelle ou physique, mais d'un égarement de l'esprit: au lieu de boire „la liqueur de la Connaissance", les égarés ont bu „le vin aigre" que leur proposaient leurs mauvais guides.

[2]) *R.H.R.*, t. CXXXVII (1950), p. 149.

[3]) Un autre auteur traduit: „...le Prêtre impie qui a persécuté le Maître de justice...*et a voulu* son exil (ou le dénuder)". Où cet auteur voit-il le *et*? Et comment analyse-t-il la forme אבות? Puisse-t-il nous aider à „y voir clair" dans les mystères de son exégèse!

[4]) Voir Joüon, *op.cit.*, § 79 p.

[5]) Voir *ibid.*, § 123 x.

[6]) Voir *ibid.*, §§ 123 x, 155 i.

ses satellites. Je ne crois pas que cette explication prête à quelque objection d'ordre grammatical ou stylistique. Quelle est ici la nuance exacte du verbe? Le mot אבה signifie „vouloir", accepter", „consentir"; en l'employant, le commentateur, il me semble, a voulu souligner l'impiété profonde, *délibérée*, et par conséquent parfaitement révoltante, des persécuteurs du Maître; le mot „oser", en français, me semble rendre tant bien que mal cette nuance.

Reste le mot גלותו. W. H. Brownlee a d'abord traduit: „(intending) him to go into exile" (גְּלוֹתוֹ) [1]); puis il s'est ainsi corrigé: „(wishing) to uncover him" (גַּלּוֹתוֹ) [2]). Je crois que cette traduction est philologiquement la plus probable; pour dire „l'exiler", il faudrait normalement en hébreu le *hifil* (הגלות). C'est pour cette raison purement philologique que j'ai adopté le sens de „découvrir", „dévêtir", sens tout à fait courant au *piel* [3]). Que si la philologie imposait le sens d'„exiler", je m'y rallierais immédiatement; je ne vois aucune difficulté à admettre qu'au cours de son ministère, qui put être assez long, le Maître ait dû pendant un certain temps quitter la Judée. Mais la philologie ne recommande pas ce sens. D'autre part, la traduction „le dévêtir" trouve un certain appui dans la leçon du TM: „afin de regarder leur nudité"; certes, le commentateur a adopté dans sa citation une tout autre leçon, mais, ainsi que les éditeurs américains l'ont très ingénieusement noté [4]), le commentateur a parfois en vue deux leçons à la fois, celle qui figure dans sa citation et celle qui correspond à notre TM.

Je traduis donc: „On a osé le dévêtir". Etant donné les coups et les supplices auxquels, selon moi, fait allusion *DSH* IX 1-2 (voir plus haut), le fait que le condamné ait été dénudé, dépouillé de ses vêtements, est on ne peut plus vraisemblable. Si le commentateur rappelle ici ce trait de la passion du Maître, c'est, me semble-t-il, en vertu même du texte biblique (leçon du TM). A cette infamie sacrilège par laquelle fut exposée aux regards la nudité de son corps, la phrase suivante oppose, de la façon le plus éloquente et la plus pathétique, et non sans une certaine logique, l'apparition glorieuse du Maître, son apparition vengeresse, lors de la punition de la Ville coupable: „Mais, au moment de la fête chômée du Jour des Expiations,

[1]) *B.A.S.O.R.*, no 112, p .15.
[2]) *B.A.S.O.R.*, no 114, p. 9.
[3]) Voir *R.H.R.*, t. CXXXVII, p. 149.
[4]) *The Dead Sea Scolls...*, I, p. XX; cf. *R.H.R.*, t. CXXXVII, p. 143, 150.

il leur est apparu pour les engloutir et pour qu'ils trébuchassent au Jour du Jeûne, leur sabbat chômé. „Ce n'est pas ici le lieu de commenter toute cette phrase, puisque le propos de cet article vise seulement la mort du Maître; mais on devra bien reconnaître que, si ladite phrase fait bien allusion, ainsi que je l'ai proposé, à la prise du temple de Jérusalem par Pompée, en 63, — catastrophe dans laquelle périrent 12.000 Juifs, et principalement les prêtres [1]) —, *tous les mots, ici encore, portent parfaitement.*

Le verbe הופיע, notamment, revêt, dans cette interprétation, une valeur pleinement acceptable. Ce verbe, dans l'Ancien Testament, est employé plusieurs fois pour désigner les apparitions de Yahvé; aussi dans les Psaumes de la mer Morte. Son sens, étymologiquement, est celui de „resplendir" [2]); il convient parfaitement aux apparitions surnaturelles, qui sont resplendissantes, lumineuses. Dans l'hébreu postbiblique, le mot semble avoir subi une évolution sémantique qui le rapprocherait des divers sens du grec φαίνεσθαι; mais cette évolution sémantique, que je suis loin de nier, n'a nullement pour effet d'abolir le sens biblique d'apparition surnaturelle: ce sens est positivement attesté dans les Psaumes de la mer Morte, comme je viens de le rappeler, et c'est le seul sens qui, selon moi, convienne ici [3]). J'ajoute que, dans cette même phrase, le mot לבלעם „pour les engloutir", — c'est-à-dire pour faire périr, pour anéantir les partisans du Prêtre impie, les prêtres sadducéens —, répète intentionnellement le mot לבלעו du début de la péricope: la prise de Jérusalem par Pompée et le massacre des prêtres qui l'accompagna, ce fut une vengeance, un talion divin. Qu'on se rappelle ici la tirade de *CDC* I 10 — II 1: "... Parce qu'ils (les Juifs infidèles) avaient transgressé l'Alliance et violé le Précepte, et qu'ils avaient attenté à la vie du juste et que leur âme avait pris en horreur tous ceux qui marchent dans la perfection et qu'ils les avaient poursuivis par le glaive..., alors la Colère de Dieu s'enflamma contre leur congrégation, dévastant toute leur multitude..."

On a tenté, de divers côtés, de donner comme sujet au verbe הופיע le Prêtre impie; c'est le Prêtre impie qui serait „apparu" aux adeptes du Maître, ou, plus précisément, — car l'idée d'une apparition sur-

---

[1]) Cf. Josèphe, *A.J.*, XIV, 13-4. — Voir *R.H.R.*, t. CXXXVII, p. 169.

[2]) Gesenius-Buhl: „hervorbrechen lassen (Licht), leuchten, strahlen, im Lichtglanze erscheinen"; Köhler: „strahlend sichtbar werden".

[3]) Brownlee a très honnêtement traduit: „he appeared in splendor unto them"; il faut sûrement garder ce sens.

naturelle du Prêtre impie est évidemment exclue —, qui „se serait découvert à eux", „qui „se serait manifesté à eux (dans toute son impiété)". On s'appuie sur Ecclésiastique xii 15 (texte hébreu); voici le passage: „Tout le temps qu'il va avec toi, il ne se découvre pas (לא יתגלה) à toi, et si tu tombes, il ne se jette pas à ton secours. Tout le temps que tu restes debout, il ne se découvre pas (לא יופיע), mais si tu tombes, il ne se contient plus" (traduction Israël Levi). Il s'agit de l'ennemi qui vous flatte quand vous êtes heureux, qui vous accable quand vous êtes atteint par le malheur; le moraliste recommande de tenir prudemment un tel homme à l'écart: „Dans le bonheur d'un homme, même son ennemi fait l'ami...N'aie jamais confiance dans l'ennemi, car comme l'airain sa méchanceté montrera sa rouille. Même s'il t'est soumis et marche avec humilité, applique-toi à te garder de lui..." (Eccli. xii 9-11).

Franchement, quel rapport avec le Prêtre impie? Celui-ci a-t-il jamais dissimulé ses dispositions malveillantes, sa haine à l'égard de la secte? A-t-on jamais pu se méprendre sur ses intentions? Avait-il vraiment à „se découvrir"? Le commentateur vient de dire que le Prêtre et ses sbires „ont osé le dévêtir (le Maître de justice)", même si l'on préférait traduire גלותו „l'exiler", après de tels actes si éminemment et si manifestement hostiles, l'assertion du commentateur: „Et . . . il s'est découvert à eux . . . " constituerait un pur non-sens. Il faut donc absolument renoncer à interpréter la seconde partie de cette section du commentaire comme si elle visait l'action du Prêtre impie contre le Maître et ses partisans. En outre, que faire, dans cette hypothèse, de la mention du Jour des Expiations? Cette mention est répétée par deux fois: c'est une date, une date historique. Dire qu'il y a là une „allusion à un épisode de la vie intérieure de la secte, dont la grande histoire n'a peut-être pas retenu le souvenir", ce n'est pas une explication bien satisfaisante, quand on sait, d'autre part, qu'une tradition solidement attestée fixait au Jour des Expiations la date de la prise de Jérusalem par Pompée. Ou bien dira-t-on que cette mention du Yôm Kippour „n'est peut-être là qu'un symbole"? Oh! la piteuse échappatoire!

Si le sujet de הופיע n'est pas, ne peut absolument pas être le Prêtre impie, quel est donc ce sujet, sinon le Maître de justice? Celui-ci est précisément mentionné, à l'aide du pronom suffixe, dans le dernier mot de la phrase précédente: „*le* dévêtir" (גלותו): on n'a donc pas à chercher ce sujet bien loin. L'idée d'une apparition surnaturelle du Maître de justice, d'autre part, ne saurait aucunement

surprendre, étant donné le caractère auguste de cet „Elu de Dieu"; la croyance aux apparitions miraculeuses était alors des plus courantes dans le monde juif: qu'il suffise de rappeler les diverses apparitions racontées dans II Macchabées [1]).

Si nous rassemblons maintenant les divers traits de *DSH* qui se rapportent à la fin du Maître, nous constatons que ces traits se recoupent, se renforcent, se complètent l'un l'autre et composent un ensemble parfaitement cohérent: au cours d'une persécution violente, furieuse, sanglante, dirigée contre la secte de l'Alliance et contre son chef, celui-ci fut jugé et condamné; il fut frappé, il subit un affreux supplice; il fut „englouti", c'est-à-dire il fut mis à mort. Le mot „mort" (מות), ou celui de „mettre à mort" (המית), ne se rencontre pas, il est vrai, dans les textes; mais le mot „engloutir", qui fut sans doute suggéré au commentateur par Hab. i 13 b, est un terme pleinement synonyme, une métaphore équivalente, qui est seulement plus expressive. [2])

On a crié, d'un certain côté, à l'„invraisemblable" et au „phantastique" (*sic*)! Sur le plan de l'histoire, pourtant, étant donné tout ce qu'on sait de la vie religieuse et politique du monde juif à l'époque asmonéenne, rien n'est plus vraisemblable que cette exécution et que ce supplice, rien n'est plus positivement plausible. Faut-il rappeler la répression terrible qu'Alexandre Jannée exerça contre ses adversaires? Voici le texte de Josèphe: „Devenu maître de la ville (de Béthomé) et de ses ennemis, Alexandre les ramena à Jérusalem où il les traita de la manière la plus cruelle: dans un banquet qu'il donna à la vue de tous, avec ses concubines, *il fit mettre en croix environ huit cents d'entre eux*, puis, pendant qu'ils vivaient

---

[1]) Que si l'idée d'une apparition du Maître semblait à certains difficile à admettre (mais pourquoi cette répugnance?), on pourrait peut-être, à l'extrême rigueur, concéder que Dieu est le sujet *non exprimé* du verbe הופיע; c'est Dieu, alors, qui directement aurait châtié les Juifs coupables: l'allusion à l'événement historique de 63 resterait intacte. Mais ce qui nous retient de faire même cette concession, c'est que, dans tout le *Commentaire d'Habacuc*, Dieu (אל) est toujours clairement indiqué, quand il est question de lui (le mot אל „Dieu" figure 20 fois, dont 10 fois comme sujet d'un verbe).

[2]) Voici un exemple de la légèreté avec laquelle, ici ou là, certains s'expriment sur la question: „...Le manifeste de Damas parle d'un ton détaché (*sic*!) de la „disparition" du docteur unique. Le manifeste de ʿAin-Fašḫa parle d'avanies, de vêtements déchirés (*sic*!), etc. La supposition d'un supplice n'est imposée par aucun mot des textes..." L'auteur, hittitologue, ne sait pas l'hébreu.

encore, fit égorger sons leurs yeux leurs femmes et leurs enfants." [1]) Même en faisant la part de l'exagération, le trait nous permet de nous représenter le climat de haine inexpiable qui régnait alors en Judée. Une trentaine d'années plus tard, Aristobule II, ce „violent" et cet „agité" [2]), n'était-il pas capable, lui, le fils d'Alexandre Jannée, de ressusciter les mêmes méthodes de répression? La persécution dont souffrit la secte de l'Alliance, précise l'*Ecrit de Damas*, fut une persécution „par le glaive" [3]), c'est-à-dire une persécution meurtrière; la victime désignée en tout premier lieu pour le massacre, n'était-ce pas le chef de la secte, notre Maître de justice?

Je me permets de faire observer que, dans l'étude analytique qui précède, je n'ai pas fait appel une seule fois à l'histoire évangélique. Celle-ci ne m'a pas servi de „fil d'Ariane", ne serait-ce que pour cette raison qu'il n'y a pas de labyrinthe. Si tel ou tel texte, pris séparément, est d'une interprétation un peu difficile, la méthode commande de ne pas tenir isolés les divers textes qu'on possède, mais, au contraire, de les regrouper soigneusement et de les éclairer les uns par les autres. L'ensemble, selon moi, est suffisamment clair et permet de conclure sans la moindre équivoque: oui, le Maître de justice fut réellement mis à mort.

---

[1]) *A.J.*, XIII, 14, 2.
[2]) *A.J.*, XIV, 3, 2.
[3]) *CDC* I 21.

SHORT NOTES

DER SICHEL

In Sacharja v 1 übersetzt die LXX das Wort *m°gillā* durch *drépanon*, „Sichel", d.h. hebr. *maggal*. Rignell, *Die Nachtgesichte des Sacharja*, Lund 1950, S. 179, behauptet, dass dies „einen gewissen Mangel an Vertrautheit mit hebräischer Bildersprache verrät. Hebr. *'ālāh* hat im AT nämlich häufig etwas mit Schrift zu tun" [1]). So richtig diese Beobachtung auch ist, möchte ich doch fragen, ob nicht eine andere Erklärung der LA der LXX naheliegend ist.

„Der Sichel" ist bekanntlich ein apokalyptischer Terminus geworden. Apok. xiv 13 ff. schwingt der Messias selbst den Sichel, um das Gericht über die Heiden zu vollziehen (Mosbech, *Johannes Aabenbaring*, Kopenhagen 1943, S. 286 ff.). Daneben kennt das Gleichnis Mk. iv 29 den Ausdruck „den Sichel aussenden" als Ernteterminus, der wohl auch von der apokalyptischen Deutung des Gleichnisses beeinflusst ist. Die Grundstelle dieser Vorstellungen ist Joel iii 17, wo Jahwes Tag unter dem bekannten Bilde der Ernte geschildert ist. Weiter zurück liegt das Bild vom „Schnitter Tod" bei Jeremia (ix 22). Wenn aber „der Menschensohn" in Apok. xiv 14 mit Krone und Sichel ausgerüstet ist, möchte ich zwar fragen, ob das Erntebild dort ursprünglich ist, oder ob eine Kontamination mit dem Erntebild vorliegt. „Der Sichel" könnte nämlich hier ähnlich wie die Krone ein königliches Attribut sein, nämlich das Krummschwert, das sowohl in Babylon als in Ägypten als königliche Waffe bekannt ist, sowie in Phönizien; vgl. nur Gressmann, AOB, Nr. 668, u. S. 191, cf. Nr. 91 und 109. Danach zeigt das Stück, dass der Menschensohn als König geschildert ist.

Ich vermute, dass die Übersetzung der LXX in Sach. v 1 möglicherweise von solchen apokalyptischen Vorstellungen, welche also auf

---

[1]) Dass „Fluch" nicht nur mit „Schrift" sondern auch mit „Sichel" verbunden erscheint, geht aus einer Inschrift aus Kleinasien hervor, die in Preuschen-Bauer's *Wörterbuch zum NT*, s.v. *drépanon* zitiert wird. Die dort verwendete Verwünschungsformel könnte vielleicht auch das Wortwahl der LXX in Sach. v 1 erklären.

die altorientalische „Königsideologie" zurückzuführen sind, beeinflusst sind. Die LXX ist also hier als mit einem anderen Teil der atl. Bildersprache vertraut und hat ihre Übersetzung danach gestaltet.

Copenhagen AAGE BENTZEN

THE ORIGIN OF THE NAME METATRON

In the Metatron figure of Talmud, Targum, Midrashim, and the writings of later Jewish mysticism, the conception of a mediator or intermediary between God and man reaches its most developed form in Judaism. According to one view of this peculiar deviation in Judaism, the patriarch Enoch, after his translation and a kind of heavenly transformation, was raised to the rank of the first of the angels or 'Prince of the Presence' (*sar ha-pannim*). He received the name Metatron, and occupied a throne next to the throne of glory, exercising both judicial and intercessory functions. Like the earlier Enoch, Enoch-Metatron was the heavenly scribe and the revealer of divine secrets, but with his quasi-apotheosis, Metatron assumed divine status. He is the angel of whom it is said at Exod xxiii 20, 'Take ye heed of him.. for my name is in him.' (Cf. *Sanh.* 38b). In the *Sepher Hanoch* or III Enoch, Metatron is designated 'the lesser JHWH' (xii 5), with which may be compared the Gnostic 'lesser IAO', a title given to the Hellenistic Anthropos. In view of this, it is not surprising that, like the frankly anthropomorphic ideas of the *Shiur Komah*, the Metatron cult aroused the bitterest antagonism in orthodox rabbinical circles. At any rate the idea that Metratron should become an object of worship is repudiated (*Sanh.*, l.c.).

The name Metatron is a minor mystery, and a great deal has been written about it. In a full and scholarly discussion, Hugo ODEBERG considers the various possibilities, [1]) and decides that the most probable explanation is that Metatron is a transcription of μεταθρόνιος, 'signifying the celestial being next to the divine throne' (p. 137). Apart however from the serious philological objections to such a formation as μεταθρόνιος, there is not, as Gershom SHOLEM pointed out [2]), 'the slightest suggestion that the author (of *Sepher Hanoch*) saw any connection between the name of the archon and his throne.' Other derivations are even less probable, such as those connecting the word with Mithras, μετατύραννος, μήτηρ etc.

[1]) 3 *Enoch* (Cambridge, 1928), pp. 125-142.
[2]) *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), p. 68.

The least objectionable derivation is that which sees in the word a Hebraisation of the Latin *metator*, 'measurer' (Graecised, μητάτωρ, μιτάτωρ).[1]) The Latin word passed into Hebrew as a borrowing and evidently commended itself, in its technical sense of 'Grenzabstecker', to describe the angel who showed Moses the land 'and told him how far the area of the individual tribes stretched'[2]); it also appropriately described the angel who acted as the 'praecursor' and 'praeparator' of Israel (Exod xxiii 20 ff.) 'The reduplication of the *t* and the ending *ron* follow a pattern which runs through all these texts. Both the ending and the repetition of the consonant are observable, for instance, in names like Zohariel and Adiriron. It must also be borne in mind that *on* and *ron* may have been fixed and typical constituents of secret names rather than meaningful syllables.'[3]) This derivation has the support of such famous names as Eleazar of Worms (ob. 1237 A.D.), Nachmanides, and, in more recent times, Friedländer, G. F. Moore, Edouard Meyer and G. Dalman. Moore writes: 'Metator (Metatron) is originally an appellative borrowed and first used in its proper, almost technical sense, an officer who goes in advance of an army,.. Israel's metator in the desert was God himself or an angel assigned.. by him to this task. This office was most naturally filled by Michael, the champion of the Jews.'[4]) Dalman gives *metator* and *metatron* as alternatives in his *Wörterbuch*.[5])

A hitherto unnoticed piece of evidence is to be found in Philo's *Quaestiones in Genesin* 4, where, among other titles of the Logos (*primum principium*, i.e. ἡ ἀρχή, *originalis species* or *archetypa idea*), we find *praemetitor* or *prima mensura universorum*. The Armenian word is rendered by Aucher by these alternatives, but there cannot have been any ambiguity in the lost Greek original; in view of the translation of ἀρχή by *primum principium*, it was most probably simply μετρητής. If we assume an original μετρητής, then we have the Greek equivalent of the Latin *metator*, 'measurer' applied to the Logos.

---

[1]) For the full evidence, consult Odeberg, l.c.

[2]) Cf. Bacher, *Agada der Tannaiten*, vol. i p. 154. Cf. *Sifre* on Deut. xxxii 49, *Ha'azinu*, 59C.

[3]) Scholem, l.c.

[4]) 'Intermediaries in Jewish Theology', in *Harvard Theological Review*, Vol. xv. Moore was anxious to show that Metatron was not a *mediator*; cf. Odeberg, p. 131.

[5]) *Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch*, p. 222.

The title does not again occur in Philo, but it may have arisen by the application of the Platonic idea of man as 'the measure of all things' to Philo's Ideal Man. [1]) However the word is to be explained, its connection with Metatron is very probable; the alteration of Metator to the *vox mystica* Metatron may not only have followed a regular pattern, but also have been determined by the Gematria (Metatron = 314 = Shaddai). [2]).

This connection with Philo further supports the view originally propounded by Friedländer that the Metatron figure came ultimately into Judaism from Philo's Logos. [3]) In Friedländer's opinion, it was mediated by an older form of Jewish Gnosticism concerned with the cult of the Egyptian divine Dynamis Horus. But Philo was the ultimate source; the Angel of Exod xxiii 20 who bears the divine name is the λόγος θείος (*de migrat. Abraham*, 174). [4]) If this is so, then we have further striking evidence of the influence of Philonic teaching on Judaism. [5])

Leeds M. Black

HIT'ĀMĒR (Deut. XXI 14; XXIV 7)

Die vorliegende Verbalform begegnet an zwei Stellen der deuteronomischen Gesetzgebung; a) bei einer Kriegsgefangenen, die — nach Vornahme bestimmter Handlungen — von ihrem Herrn geehelicht wird (Deut. XXI 10 ff.). Hierbei lautet vs. 14: „Wenn du an ihr keinen Gefallen mehr findest, so hast du sie frei zu lassen und darfst sie nicht für Geld verkaufen; *lō hit'āmēr bā*, da du sie geschwächt hast". b) bei dem Verbot von Menschenraub, wobei wir in Deut. xxiv 7 lesen: „wenn jemand dabei angetroffen wird, dass er seinen

---

[1]) The *obiter dictum* from the Theaet. (183B) is applied by Philo to ὁ ἀνθρώπινος νοῦς; Cohn-Wendland II. 8. 25. Dr. W. D. McHardy suggests to me that there may be a connection with Isaiah xl 12 'Who hath .. meted out heaven with a span, and comprehended the dust of the earth in a measure.'

[2]) Cf. Odeberg, p. 135 ff. 'My name is in him.'

[3]) *Der vorchristliche jüdische Gnosticismus*, p. 102 ff.

[4]) Cf. further *quis rerum div. heres*, 205, *de confus. ling.* 146. In the light of this fresh evidence Odeberg's discussion of Friedländer (op. cit., p. 144) requires considerable modification. On one point there is certainly some doubt: Metatron does not appear in Jewish sources (as Friedländer makes out) as the demiurge; cf. op. cit., p. 104.

[5]) Cf. Scholem, op. cit., p. 113, S. Poznanski, 'Philon dans l'ancienne Litterature Judéo-arabe', in *Revue des Etudes Juives*, Vol. xlix-l (1904-5), p. 10 ff., and P. Kahle, 'The Age of the Scrolls', in *Vetus Testamentum*, Vol. I, No. 1, p. 44 ff.

Volksgenossen, einen Israelit stiehlt, *wehitʿāmer bō* und (oder) verkauft ihn, so soll dieser Dieb sterben, und du sollst das Böse aus deiner Mitte ausrotten".

Da die beiden genannten Bestimmungen den Schutz von Personen betreffen, die sich in einem Gewaltverhältnis befinden, wird als Bedeutung von *hitʿāmēr* von den neueren Bearbeitern vermutet: „sich gewalttätig (hart) erzeigen"; „gewaltätig (hart) behandeln" (so z. B. Kautzsch, Steuernagel, Driver, Heinisch u.a.). Gesenius-Buhl p. 602 wollen zwei Wurzeln *ʿamar* annehmen, die eine, mit *ʿōmer* „Garbe" zusammenhängend, die in der Piʿel-Form in Ps. cxxix 7 begegnet, wo sie wohl „Garben binden" bedeutet; die zweite, an unseren Stellen im Hitpaʿel vorkommend, die mit „brutal behandeln" übersetzt wird.

Für b) dürfte diese Bedeutung jedoch unmöglich sein. Man kann sich nicht vorstellen, dass bei einem Menschenraub, der gewöhnlich unter Anwendung von Gewalt stattfinden dürfte, eine spätere brutale (rohe) Behandlung als ein besonderer Strafverschärfungsgrund angesehen wird. Aber auch für a) ist sie nicht wahrscheinlich. Wir legen kein Gewicht darauf, dass selbst Vollgattinen gegen eine brutale Behandlung nicht geschützt werden. Jedoch ist zu bedenken, dass *lō hitʿāmēr* gemäss seiner Stellung im Satze, d.h. folgend auf den Tatbestand (wenn du an ihr keinen Gefallen mehr findest) und die Rechtsfolge (so hast du sie freizulassen und darfst sie nicht für Geld verkaufen), lediglich eine das vorhergehende Verbot umschreibende Wendung sein kann, wahrscheinlich zugefügt, um das hierauf folgende „da du sie geschwächt hast" einzuleiten. Hierbei wäre aber der Ausdruck „brutal (roh) behandeln" eine merkwürdige Umschreibung des Begriffes „verkaufen" (mit Rücksicht auf diese Schwierigkeit liest LXX οὐκ ἀθετήσεις αὐτήν, διότι ἐταπείνωσας αὐτήν; „du wirst sie nicht treulos behandeln, da du sie erniedrigt hast"; dies, obwohl in Deut. xxiv 7 dasselbe Verbum übersetzt wird mit [καὶ] καταδυναστεύσας [αὐτὸν ἀποδῶται]).

Näher läge es jedenfalls, vor allem da *lō hitʿāmēr* auch in b) im Zusammenhang mit *makar* „verkaufen" genannt wird, an einen Ausdruck zu denken, der in der Begriffssphäre des Verkaufens liegt. Dies hätte auch den Vorteil, dass man in Abweichung von Gesenius-Buhl nur eine Wurzel *ʿamar* anzunehmen brauchte, da *hitʿāmēr* ein der Geschäftssprache entlehntes Verbum gewesen sein kann, das ursprünglich mit dem Getreidehandel zusammenhing. Unter Berücksichtigung der reziproken Bedeutung, die das Hitpaʿel haben

kann, wird man an unseren Stellen etwa an „Geschäfte abschliessen." „Handel treiben" denken, sodass der Passus in a) lautete: „du darfst mit ihr keinen Handel treiben, da du sie geschwächt hast"; in b): „und treibt Handel mit ihm und (zwar) verkauft er ihn" usw. Dies war jedenfalls schon die Auffassung des Targum Onkelos, der *hit-ʿāmēr* an beiden Stellen mit dem Itpaʿal von *tagar*, also mit „Handel treiben" wiedergibt.

Leiden M. David

AN UNNOTICED EUPHEMISM IN ISAIAH IX 19-20?

In the description given by Isaiah in chapter ix of the internecine strivings of the people of Israel there occurs the statement,

19. . . . . איש בשר זרעו יאכלו :
20. מנשה את־אפרים ואפרים את־מנשה . . .

The text of the Dead Sea Scroll agrees with the *textus receptus* except for *scriptiones plenae* in the words זרועו יאכלו; the spelling זרועו is noteworthy as being in agreement with the vocalisation of the Masoretic text.

In dealing with this sentence commentators in general adopt one of two courses. Those who retain the Masoretic text treat זרעו 'his arm' as standing for 'his strength, his strong ones'; but they do not point out the extreme awkwardness of using 'arm' in a metaphorical sense in a context of which 'eating' is the theme. Those who find this interpretation unsatisfactory usually emend to רעו 'his companion' and invoke the LXX and the Targum in support of the emendation. But it is hard to understand whence a *zayin* could have crept into the text or how the familiar expression איש . . . רע(ה)ו could have been so sadly distorted. And there is little real support to be had from the versions. The קריביה of the Targum is a quite general word and means 'the one who is near' whether in place or in blood, i.e. 'adjacent one' or 'kinsman', but it is not quite the equivalent of רע(ה), for which חבר is the usual rendering. In the LXX while the majority of the MSS have the same interpretation as the vocalised Masoretic text, the Codex Alexandrinus adds τοῦ ἀδελφοῦ; if the phrase is not simply an explanatory addition on the part of the translator, it is still not—as Kittel: *Biblia Hebraica*, *ed. tertia* implies—a witness for the proposed emendation, since the LXX nowhere else uses ἀδελφος as a rendering of רע(ה). Incidentally

it may be noted that the vocalisation רֵעוֹ would be no more admissible here than it is in Jeremiah vi 21; cf. *J.R.A.S.* 1941, 35, n. 3.

At the same time both LXX and Targum give a sense that fits the context, and the expression used in Jeremiah xix 9 to describe a similar situation of famine and distress suggests an emendation that is textually superior in that it leaves the consonantal text unchanged.—As a parallel to Jeremiah's [והאכלתם את־בשר בניהם] איש בשר זַרְעוֹ יאכלו read in Isaiah ואת בשר בנותיהם 'each will devour his own family's flesh'. While זֶרַע is used primarily of progeny, it can refer more generally to 'kinsmen, family', including collateral connections, as notably in Esther x 3 and Ezekiel xxii 6, on which cf. infra.

Divergence between Masoretic זְרֹעַ and LXX זֶרַע is not confined to the present case but occurs in seven other passages, in all of which the Masoretic text has *scriptio defectiva*. In three of these passages the Hebrew is somewhat turbid, and, even if sound, might easily give rise to misinterpretations, viz. Isaiah xlviii 14, Ezek. xxxi 17, Daniel xi 6. In Isaiah xvii 5 the LXX has a conflate reading presenting both interpretations of זרע, and in only one of the passages, Isaiah xxxiii 2, is the Masoretic text, subject to a change of pronominal suffix, preferable to the LXX interpretation. There remain two passages, 1 Samuel ii 31, in which the man of God prophesies the extinction of Eli and his delinquent sons, and Ezekiel xxii 6 which refers to the leaders of Israel consorting with one another with a view to bloodshed. In those two passages, in the latter of which the vocalised Hebrew has the support of Aquila, Symmachus and Theodotion, the presence of זְרֹעַ in the Hebrew text is inapposite and somewhat artificial, and זֶרַע is undoubtedly the right reading; with 1 Samuel ii 31 as thus emended cf. Judges xxi 6, Isaiah xiv 12. In both passages the situation is one that bodes evil, and it is just possible that the alterations of the Hebrew textual tradition to be read as from זְרֹעַ were deliberate, and were intended to avoid making ill-omened remarks about the priesthood and the leaders of the people. Such changes are in accordance with the euphemising tendency which marked some early hermeneutic and textual activity in connection with the Hebrew Bible, and the absence of *scriptio plena* is perhaps

an indication that the consonantal text was fairly stable by the time that the original reading was euphemised.

If the traditional text in Isaiah ix 19 likewise represents an attempt at euphemism, the motive is somewhat different. Anthropophagy was not unknown among the Hebrews and their neighbours at various periods, cf. GRESSMANN, *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (²1926), 203, Lev. xxvi 29, 2 Kings vi 28-29, Jer. xix 9, Ezek. v 10, Josephus, *B.J.* V, x, 4; VI, iii, 4-5, Dio Cassius, *Hist. Rom.* LXVIII, xxxii, 1, Jaḥiẓ, *apud* BUKHSH, *Studies Indian and Islamic* (1927), 202;DOUGHTY, *Travels in Arabia Deserta* ii (new ed. 1921), 40; S. A. COOK *apud* W. R. SMITH, *Religion of the Semites* (³1927), 630-1. But the practice is narrated only as a measure of the extreme hardship to which those who practised it were reduced, and it is referred to with revulsion and detestation. It may well be that this attitude of revulsion caused the authorities who propounded the scripture to tone down the reference to the interfratral cannibalism of the Israelites, but if so their euphemising alterations were only partially successful in removing the barbaric notion and at the same time yielded poor sense.

The University of St. Andrews A. M. HONEYMAN
Scotland

SOME THOUGHTS ON JUDGES XVII sq

This story of Micah's sanctuary and its removal to Dan has usually been regarded as a composite of two parallel narratives (so VATKE, BUDDE, MOORE, BURNEY, etc., acc. to BURNEY, *The Book of Judges*, London 1920) or as a single narrative which has undergone extensive interpolation (so WELLHAUSEN, KUENEN, LAGRANGE, GRESSMANN, acc. to BURNEY, *op.cit.*). Both suppositions can get some support from the text, but the first alternative cannot explain the fact that as the priest of the sanctuary a son of Micah appears in xvii 5, an older man in xvii 10, and a youth from Bethlehem of Judaea in xvii 11. The words *wayᵉhî hanna'ar lo kᵉ'aḥad mibbānâw* are an attempt to conciliate the passage with xvii 5. The latter alternative is still more unlikely. No interpolator would have added sentences *so* strikingly contrary to the original story, besides that the interpolations themselves would have been contrary to one another.

As it seems to us, there has been an old story of the sanctuary of Micah with his son as the priest. The Danites robbed the idol

and other equipment of the sanctuary and likely killed Micah and his family (cf. xviii 25). They carried their spoils out to Dan, and put Jonathan, the son of Gershom, the son of Manasse, to the office of the priest. The origin of the sanctuary seems to have been uncertain to the originator(s) of the story. According to one alternative the mother of Micah has made a founder to make an idol of two hundred shekels, acc. to another statement she gave eleven hundred shekels to her son who had the idol and other equipment made, and acc. to the third account Micah had stolen the money from his mother. Maybe the third alternative was due to a tendentious perversion of facts by the orthodox Yahwism: it tried to make the image so notorious as possible.

This original story appears still in xvii 1-5, xviii 27-31, and probably in xviii 1-2, 8-14. The rest consists of two younger stories composed in order to "legitimate" the sanctuary of Dan by means of showing that its priests were of Levitic origin. In any case it seems clear to the present writer that all the stories appearing in these chapters have been originated in order to explain the origin of the sanctuary of Dan.

Helsinki A. Murtonen

EINE BEMERKUNG ZUR JESAJAROLLE VOM TOTEN MEER

P. Kahle hat, nachdem er bereits in Theologische Literaturzeitung 75 (1950) Sp. 539 kurz auf gewisse Verschiedenheiten zwischen der ersten und der zweiten Hälfte der Jesajarolle hingewiesen hatte, in seiner jüngsten Veröffentlichung *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle* (1951) S. 72ff. genauere Ausführungen über die zu beobachtenden Unterschiede gemacht. Er fragt sich, ob man aus diesen Unterschieden auf die Tätigkeit zweier verschiedener Abschreiber schliessen solle (a.a.O.S. 75), entscheidet sich dann aber mit Rücksicht auf den ziemlich einheitlichen Schriftduktus in der ganzen Jesajarolle für die Annahme, der gleiche Abschreiber habe für die beiden Hälften des Jesajabuches verschiedene Vorlagen gehabt (S. 76).

Mir scheint, dass man doch an zwei verschiedene Abschreiber denken muss. Dafür spricht folgende Beobachtung. Zwischen Kol. XXVII und Kol. XXVIII haben wir äusserlich einen deutlichen Absatz. Alle Lederblätter der Rolle enthalten drei oder sogar vier

Textkolumnen. Nur das letzte, 17., Blatt enthält lediglich zwei Kolumnen, aus dem einfachen Grunde, weil hier mit der zweiten Kolumne der Jesajatext zu Ende war; und ausserdem hat nur noch das 8. Blatt lediglich zwei Kolumnen, nämlich die Kolumnen XXVI und XXVII (vgl. die Übersicht bei M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* I [1950] S. XVIIf.). Dass das kein Zufall ist, zeigt die weitere Tatsache, dass die Kol. XXVII den ihr zur Verfügung stehenden Raum nicht voll ausnützt. Am unteren Ende dieser Kolumne sind noch drei weitere Zeilen vorgezeichnet, die aber nicht mehr beschriftet worden sind. Das ist sonst nur noch wiederum ganz am Ende des Buches bei Kol. LIV der Fall. Man kann nicht einwenden, dass am Schluss von Kol. XXVII gerade einer der in der Jesajarolle durch Zeilenabsatz markierten Leseabschnitte zu Ende gewesen sei und der Abschreiber daher mit dem neuen Leseabschnitt lieber eine neue Kolumne begonnen habe. Denn in den Kolumnen II. X. XX. XXI. XXVIII. L. LI. LIII wird noch auf der drittletzten und in den Kolumnen XXXIII. XL. XLII. XLVIII auf der vorletzten und in den Kolumnen XII. XXII. XXXII. XXXVII. XLI. LII sogar noch auf der allerletzten Zeile ein neuer Leseabschnitt begonnen.

Dieser Sachverhalt lässt sich doch nur so erklären, dass mit dem Schluss von Kol. XXVII die Aufgabe eines Abschreibers einmal zu Ende gewesen war, so dass die vorgesehenen untersten Zeilen nicht mehr beschriftet wurden und das Lederblatt dann links dieser Kolumne abgeschnitten [1]) wurde. Das aber lässt wohl nur den Schluss zu, dass das Jesajabuch in zwei gleichen Teilen abgeschrieben worden ist. Es wurde zu diesem Zwecke genau in der Mitte getrennt. Die Randmassora vermerkt zu Jes. xxxiii 20 „Hälfte des Buches"; der nächstgelegene Absatz zwischen zwei Leseabschnitten findet sich zwischen XXXIII 24 und XXXIV 1. An dieser Stelle wurde der Schnitt zwischen den zwei Hälften gemacht. Wenn danach der lange Jesajatext für unsere Rolle mit zwei Ansätzen geschrieben wurde, dann doch gewiss deswegen, weil zwei verschiedene Abschreiber an die Arbeit gesetzt wurden, die vermutlich gleichzeitig gearbeitet haben. Die von ihnen beschrifteten Lederblätter wurden schliesslich zu der langen Rolle zusammengenäht.

Die von P. Kahle bemerkten Unterschiede zwischen den beiden

---

[1]) Die Liniierung scheint noch eine dritte Kolumne auf dem 8. Blatt vorgesehen zu haben, deren Raum nachträglich abgeschnitten wurde. Das müsste am Original einmal genau geprüft werden.

Hälften — es handelt sich vor allem um den stärkeren Gebrauch der Plene-Schreibung und der alten vollen Suffix-Formen in der zweiten Hälfte — wären dann doch auf etwas von einander abweichende Schreibgewohnheiten zweier Abschreiber zurückzuführen; die Gleichheit des Schriftduktus spricht nicht entscheidend gegen diese Annahme, da wir kaum mit sehr individuell ausgesprägten Handschriften zu rechnen haben, sondern vielmehr mit bestimmten Schrifttypen, die zu gleicher Zeit an dem gleichen Ort üblich waren. Die beobachteten Unterschiede, die erkannt und exakt fixiert zu haben ein wesentliches Verdienst von P. KAHLE ist, sind übrigens, wie P. KAHLE selbst mit Recht hervorhebt, keineswegs konsequent durchgeführt, wie denn Konsequenz in der Schreibung überhaupt nicht ein besonderes Merkmal der neuen Handschriften ist. Es handelt sich bei den Unterschieden im Grunde nur um ein Mehr oder Weniger, das man schon mit den ein wenig verschiedenen Schreibgewohnheiten zweier gleichzeitiger und wahrscheinlich am gleichen Orte lebender Abschreiber erklären kann.

Bonn M. NOTH

MISTRANSCRIPTIONS IN THE ISAIAH SCROLL

In the first number of *Vetus Testamentum* [1]) attention is drawn to a mistransciption in Millar BURROWS' edition of the Isaiah scroll in *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. I. This example may be supplemented by a few further cases that occur in this edition.

A. *Mistranscriptions which arise from the difficulty of deciding between Waw and Yodh.*

For M.T. וְהַאֲזִינִי in Isaiah i 2., the transcription gives והאזינו as the reading of the scroll. (Plate I, line 2.) The form, 2 m. plu. Imperative Hiphʿîl is difficult to explain in the present context, since we expect the verb to agree in number and gender with the vocative אֶרֶץ (DSIa הארץ). But a careful examination of the scroll indicates that the final consonant of this word is *Yodh* and not *Waw*. In that case, DSIa and M.T. exhibit an identical reading. It is possible that this mistake slipped in during the process of printing.

---

[1]) P. A. H. DE BOER in *Vetus Testamentum* I 1, January 1951, p. 68. Comp. J. C. TREVER, Isaiah xliii 19 according to the First Isaiah scroll (DSIa), B.A.S.O.R. 121, February, 1951.

In Isaiah iii 12., where M.T. has וְדֶרֶךְ, BURROWS' transcription reads ידרך. (Plate III, line 17.) If this is a correct representation of the text of DSIa, then we are faced with the difficulty of translating the word in this particular context. But after comparing the forms of *Waw* and *Yodh* elsewhere in the scroll, we conclude that a more correct reading of it is one which agrees with M.T., i.e. the first consonant is *Waw* and not *Yodh*.

The next example, Isaiah, viii, 14. is not a case of difficulty in deciding between *Waw* and *Yodh*, but an instance of not representing *Yodh*, which occurs in the MS. The DSIa reading, which corresponds to M.T. וְהָיָה, is given as והיא (Plate VIII, line 7). This transcription correct, and can be classified with other instances in DSIa where *He* and *'Aleph* are interchanged. [1]) But this reading takes no account of a mark, which occurs in the form of a correction, and written above the word between *Waw* and *He*. We maintain that this represents *Yodh*, so that the corrected reading was ויהיא. We have in Isaiah iv 3. and v 5. similar instances of DSIa reading ויהיה, while M.T. has והיה.

In Isaiah xiii 16 (Plate XI, line 24). BURROWS gives to DSIa the reading וישסו. Here we note that the form of *Waw* at the end of this word is definitely against the reading of its first consonant as *Waw*. It is better to read *Yodh* [2]), and then we have a *scriptio plena* corresponding to M.T. יְשֻׁסּוּ.

DSIa has a correction written above the word ירבצו in Isaiah xiii 20 (Plate XI, line 28). In the transcription, BURROWS has *Waw* and then the corrected form is to be understood as the Qal of the verb, a reading which has the support of LXX, Targum and Peshiṭta. [3]) But we consider that it is more accurate to read the consonant as *Yodh*, and regard the form as a Hiph'îl, a *scriptio plena* corresponding to the form as pointed in M.T.

The transcription gives ויזל as the reading of DSIa in Isaiah xlv 8 (Plate XXXVIII, line 4). In relation to its context, it becomes

---

[1]) For examples of the interchange of *He* and *Aleph* see Isaiah v 5. (M.T. עָשָׂה, DSIa עושא), vii 18. (M.T. וְלַדְּבוֹרָה, DSIa ולבודא), xiv 1. (M.T. וְנִלְוָה, DSIa ונלוא). This list does not claim to be exhaustive.

[2]) For examples of similar forms of 3. m. plu. Imperfect Qal, see Isaiah ii 17. (יחלופו), iii 4. (יסשולו), v 11. (ירדופו). This list is not exhaustive.

[3]) See *Biblia Hebraica* (3rd. edit.) ad. loc.

difficult to explain. But the first two consonants of the word in the scroll are sufficiently identical to provide the reading ייזל, which again is a *scriptio plena*, and corresponds to M.T. יְזַלּוּ, though DSIa reads singular, while M.T. has plural.

B. *Mistranscriptions which arise from the difficulty of deciding between He and Ḥeth.*

In most instances, *He* and *Ḥeth* are easily distinguished, yet we have found two examples where Burrows has incorrectly decided in favour of *He* against *Ḥeth*. The first example is found in Isaiah vii 21 (Plate VII, line 10), where the transcription represents DSIa as reading יהיה. But on comparing the second with the last consonant in this form, we are of the opinion that they differ. This second consonant is to be understood as *Ḥeth*. Then the reading of DSIa corresponds to that of M.T.

The other example is located in Isaiah xvi 4 (Plate XIII, line 21). Where M.T. reads הַמֵּץ, Burrows represents DSIa as reading המוץ, a form which is more difficult to analyse than the present M.T. reading. [1]) But this difficulty is overcome when we realize that DSIa reads חמוץ. It is interesting to note that commentators have been emending the Hebrew text at this point, and have advocated a reading identical with the one now found in DSIa. [2])

C. The remaining examples are instances where a consonant should have been represented, though the transcription indicates a lacuna in the scroll, or that a consonant is not sufficiently clear to be unmistakably identified.

In Isaiah i 11 (Plate I, line 12) we find sufficient evidence to read *Lamedh* of למה, and not indicate by means of a dot that it is not sufficiently clear to be deciphered.

But in Isaiah vi 2 (Plate V, line 23) a consonant which is found in the scroll, is not represented in the transcription, not even by a dot as one which is difficult to identify. Where M.T. has לְאֶחָד Burrows gives אחד as the reading of DSIa. But careful examination reveals that *Lamedh* is prefixed to this word.

---

[1]) See Duhm in *Das Buch Jesaia* (Göttingen, 1892) p. 106., Marti in Das *Buch Jesaja* (Tübingen, 1900) p. 137., Gray in *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Isaiah I—XXVII* (Edinburgh, 1912) pp. 290-1.

[2]) See Duhm, *ibid.*, Marti, *ibid.*, Gray, *ibid.* Also cf. *Biblia Hebraica* (3rd. edit.), ad. loc.

Corresponding to M.T. אוֹדְךָ of Isaiah xii 1 (Plate XI, line 7), the transcription gives א.דה as the reading of DSIa. Yet the space which occurs within this word in the scroll is sufficient to allow for two consonants, and not one. In view of this fact, it is highly probable that the consonant before the final *He* is to be read as *Kaph*, so that the scroll represents a reading אודכה, though *Waw* and *Daleth* cannot be deciphered in the present MS. BURROWS' transcription implies that the 2. m. sing. suff., which is found in M.T., is not represented in the scroll. But this corrected transcription, which we are suggesting, does read the suffix, and represents the final vowel of this suffix with *He*. Though this method of representing the 2. m. sing. suff. is more in use in the second half of the Isaiah scroll, i.e. Chapters xxxiv-lxvi, yet examples are found in the first half, and an example is found in this verse in the word אפכה.

Again in Isaiah xiv 22 (Plate XII, line 24) BURROWS gives to DSIa the reading לבב, while M.T. has לְבָבֶל. But there are traces of *Lamedh*, which should have been read at the end of this word; at least a dot should have been inserted in the transcription to indicate that *Lamedh* is represented, though not clearly identified.

Cardiff ELWYN R. ROWLANDS

MOUNT TABOR: THE MEANING OF THE NAME

The name *tābhōr* has been explained in a variety of ways. For example, WINCKLER regarded it as pre-Semitic in origin; but he suggested at the same time a connection with the Ethiopic *dabr* "mountain". [1]) The name has, again, been connected with a presumed Hebrew root *tbr*, which is said to mean "be high" [2]) with another presumed Hebrew root *tbr*=*šbr*, wich is said to mean "grieve" [3]); with the place-name Debir, the primitive form of *tābhōr* being thought perhaps to be *dbwr* [4]); and with Ἀταβύριον, a mountain in Rhodes. [5]) To these explanations I venture now to add another.

---

[1]) *Altorient. Forsch.*, 1. p. 423.
[2]) J. FÜRST, *Hebr. u. Chald. Handwörterb. über d.A.T.*, II, p. 514.
[3]) *Ibid.*, *loc.cit.*
[4]) G. A. COOKE, *Encycl. Bibl.*, 4885, comparing Josh. xi 21, xiii 26, Jud. i 11.
[5]) *Ibid.*, 4881. See further H. LEWY, *Die. sem. Fremdwörter im Griech.*, p. 194, n. 2; and F. STÄHELIN, *Festschr. J. Wackernagel*, p. 152. The LXX renders *tābhōr* by Ἰταβύριον in Hos. v 1 and Jer. xxvi (Heb. xlvi) 18.

I suggest that the Hebrew root from which *tābhōr* is to be derived is *nbr* = Arabic *nabara* "raised, elevated". This root has already been adduced by F. Zorell in explanation of *nābhār* and *tittābhār* in 2 Sam. xxii 27. [1]) Derivatives from the Arabic root are *nibr* "heaps", *nabratun* "anything rising from a thing", and *minbar* "pulpit" (so called because of its height). [2]) The word *tābhōr*, if derived from *nbr* = *nabara*, would accordingly mean "raised ground, height, hill", [3]) an appropriate enough meaning. [4]) As to its earlier formation, it is difficult to feel any certainty. It may, however, be suggested that, as the place-name *tanpūaḥ* (root *nph*) lost its original *nun* and became *tappūaḥ*, [5]) so may an early form *tanbūr* [6]) likewise have lost its *nun* and become *tabbūr*.

Whether there is any connection between *tanbūr*<*tabbūr*<*tābhōr* and *ṭabbūr* [7]) (Jud. ix 37, Ezek. xxxviii 12), usually translated "highest part, centre, navel", should perhaps remain an open question for the moment, but there may well be. In this connection it is of interest to observe that the root *nbr* is probably to be seen again in the Ethiopic *ḥenbert* (cp. Amharic *enbert*) "navel", [8]) which is used to translate ὀμφαλός, the word by which the LXX renders *ṭabbūr* in the two passages in which it occurs.

Cambridge D. Winton Thomas

---

[1]) *Biblica*, IX, 1928, p. 224. G. R. Driver, however, adduces the root *bwr* "be boorish" (*Harv. Theol. Rev.*, XXIX, 1936, p. 172).

[2]) Lane, *Arab.-Eng. Lex.*, 2757; cp. Kazimirski de Biberstein, *Dict. Arabe.-Franc.*, 1183. For Syr. *nebhar* in the sense *excitavit* (*terram*), see C. Brockelmann, *Lex. Syr.*, 2nd. ed., p. 412; further, Payne Smith, *Thes. Syr.*, 2273, and Levy, *Neuhebr. u. Chald. Wörterb.*, III, p. 330.

[3]) Though too much should not be made of it, it may be noted that in Hos. v 1 the Targ. renders *tābhōr* by *tūr rām* "high mountain".

[4]) The name of mount Gilboa has recently been explained as meaning "hill"; see L. Koehler, *Journ. of Bibl. Lit.*, LIX, 1940, p. 35.

[5]) See Ges.-Kautzsch, *Hebr. Gramm.*, 2nd. ed., trans. by A. E. Cowley, p. 238.

[6]) Cp. the Arabic formation *tunbūr*; see J. Barth, *Die Nominalbild. in d. sem. Sprachen*, p. 296.

[7]) As, e.g., Fürst, *op. cit.*, II, p. 512, 514.

[8]) Dillmann, *Lex. Ling. Aeth.*, 108.

REVIEWS

Paul Kahle, *Die Hebräischen Handschriften aus der Höhle*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1950, pp. xi + 92, pls. 12.

Amid the rising flood of publications on the Dead Sea Scrolls Kahle's little book is particularly significant because of his outstanding competence in the field of Old Testament textual criticism. It suffers somewhat from the circumstances of its publication. The major part of it consists of the "Franz Delitzsch-Vorlesungen" given at Münster and other places in Germany in January and February, 1950. To these is added a series of seven Addenda containing the substance of lectures given at German universities in July. Except for minor corrections, therefore, the body of the book was a year old when it was published, and the Addenda were several months old. Fortunately the author's statement of his position has been brought more up to date by his London lecture, published in the January number of *Vetus Testamentum*. Much of what is presented in the book may be found summarized also in his article in the *Theologische Literaturzeitung* (1950, No. 9, cols. 537-42).

The main portion of the book consists of two parts, devoted respectively to the discovery of the manuscripts and the St. Mark's Isaiah Scroll. The other Dead Sea Scrolls and the fragments from the cave are treated briefly in the first division, and also in the Addenda. The arrangement of the material in this form entails frequent returning to topics already dealt with. I shall here summarize Kahle's discussion without regard to the order of his presentation. The excavation of the cave, he says, has proved both that the manuscripts are ancient and that the deposit in the cave was not a Geniza, but rather a large library. Manuscripts of various dates were evidently packed in jars and hidden away at one time. The jars are Hellenistic, but this does not afford decisive evidence of the age of the manuscripts, or even of the date of the deposit. Kahle reports that on two of the fragments exhibited in London he found recognizable Syriac letters, which could hardly have been written before the Christian era. Some of the fragments also were written on both sides, and therefore must have belonged to codices; therefore the deposit can hardly have been made before the second century. On the other hand, since no parchment documents were found, the deposit in the cave must have been made before the fourth century. On these and other grounds Kahle concludes that it was probably made in the third century, when the near-by Khirbet Qumrân was occupied, and he remarks that the excavation of this site might throw light on the character of the deposit.

The value of palaeography for dating the scrolls is discounted, but its

significance for the relative age of the different documents is recognized, and the texts from the Cairo Geniza are said to be clearly centuries later than the manuscripts from the cave. The square script is found to be still in the making in the St. Mark's Isaiah Scroll and the Manual of Discipline, whereas the other scrolls and the Nash Papyrus show it in a fully developed form. The use of the "old Hebrew" script in some of the fragments found in the cave is discussed at some length. While admitting that these fragments may be much older than the other texts, KAHLE does not consider this established by the palaeography.

The second division of the book discusses at length the St. Mark's Isaiah Scroll (DSIa), and significant additions to the discussion are given in the Addenda. That DSIa is a thousand years older than the oldest previously known dated manuscript of the book of Isaiah is recognized. In its final form, however, with the additions and corrections, it is held to be not older than the second century A.D., because the text of Isaiah xxxiv 17-35, omitted by the copyist and inserted by a later hand, agrees with the MT in both wording and orthography.

Whatever may be the age of the manuscript itself, KAHLE says, it is a copy of a pre-Masoretic text. That on the whole this agrees with the MT is not regarded as surprising, because already in the Septuagint the book of Isaiah has substantially its present form. But DSIa has actually many variants, and in this KAHLE sees its chief importance. Both it and the Hebrew University's Isaiah scroll (DSIb), he holds, present vulgar texts with important variants. Consideration of the relation of these texts to the Septuagint leads to an extended discussion of the nature of the Greek translations, including the text used by Philo. KAHLE argues that the Septuagint as preserved by the Christian Church was only one of several Greek Targums, and DSIa is only one of several vulgar Hebrew Texts; therefore only occasional agreements between DSIa and the Septuagint can be expected.

An important result of KAHLE's study of DSIa is the view that it offers not one but two different types of text, the division between these being exactly in the middle of the scroll. KAHLE finds that the outstanding peculiarities of the text appear with regularity only in the second half (columns xxviii-liv = Isaiah xxxiv-lxvi). In a convenient table he gives examples of the distinctive features of the two halves. The fact that the characteristics of the second half are not entirely absent from the first half is explained by the hypothesis that the scribe, using both texts for his manuscript, made a partial but not thorough attempt to accommodate the one text to the other. [1] In my preliminary study of this manuscript I did not notice the differences which were apparent to KAHLE's experienced eye. Whether he has rightly judged their significance I am still unable to say. A somewhat different view of the matter may be expected in the critical study which Father PATRICK W. SKEHAN is preparing for the American Schools' publication, but I cannot here anticipate his discussion.

---

[1]) Cp. the valuable article by D. BARTHÉLEMY, O. P., *Revue Biblique* LVII (1950), pp. 530-549.

As to the date of the manuscript, KAHLE argues that the variations from the MT point to the period before the destruction of the temple, but the lavish use of *scriptio plena* indicates a time later than that of the Greek translations, which were made from texts not so fully provided with *matres lectionis*. KAHLE holds that the extensive use of *matres lectionis* was developed at a time when the study of Hebrew was being revived, most probably the period immediately following the Maccabaean revolt. Later, when the standard consonantal text was established, the use of *scriptio plena* was greatly reduced on the basis of ancient manuscripts. The diversity between the two halves of DSIa, not to mention DSIb, shows that there was never any uniformity in the use of *scriptio plena*.

KAHLE's conclusions concerning the two Isaiah manuscripts are as follows: 1) they have some variants in common, and each has others of its own; 2) they represent two vulgar texts, both earlier than the standardized text; 3) the Hebrew University manuscript has been conformed to the standard consonantal text, whose existence it therefore pre-supposes; 4) the script of the Hebrew University manuscript is a fully developed form of the square script, whereas that of the St. Mark's manuscript shows this script still in the process of formation.

The importance of DSIa for the history of Hebrew orthography and pronunciation is emphasized by KAHLE. The free use of *scriptio plena* must be earlier than the standardization of the MT; it is not the oldest orthography, however, but is rather (as GERLEMAN has shown) characteristic of vulgar texts. It belongs to a time, says KAHLE, when the reading of unvocalized Hebrew texts had become difficult. This may be so, but reading a purely consonantal text was always subject to many uncertainties unless guided by oral tradition.

KAHLE does not find surprising the fact that the pronunciation implied by the orthography of DSIa often differs from that of the MT. There was time for considerable development, he says, in the interval of several centuries between DSIa and the MT. Hitherto we have had three sources for the pre-Masoretic pronunciation of Hebrew: 1) the Greek and Latin transcriptions, 2) the Samaritan pronunciation, and 3) Hebrew texts with Palestinian pointing. DSIa now provides a fourth source, probably the oldest. Three features of the pronunciation attested by DSIa are singled out for special notice: 1) the final vowel (indicated by *he*) in 2nd and 3rd masc. plur. pronouns and suffixes, which is still preserved in Samaritan pronunciation but was abandoned among the Jews by the second century A.D., 2) the quasi-pausal forms of the imperfect and the imperative, and 3) a final vowel (indicated by *he*), especially in the 2nd masc. sing. suffix, which is omitted in other pre-Masoretic material but has been re-introduced in the MT. Concerning the Greek and Latin transcriptions, KAHLE holds that they were made by Jews for use in the synagogue as a guide to pronunciation after the Masoretes had eliminated the *scriptio plena*. They ceased to be used from the fifth century on because of the prevailing opposition to everything Greek, and the vowel pointings were then devised to take their place.

The Habakkuk Commentary does not receive such full attention as the

Isaiah manuscripts. KAHLE accepts the view of DUPONT-SOMMER that the commentary refers to the capture of Jerusalem by Pompey, and considers probable the date proposed by DUPONT-SOMMER for the composition of the commentary, about 40 B.C. The particular copy now recovered was probably made before the fall of Jerusalem, KAHLE believes, because it shows no influence of the Masoretic consonantal text. Here, as in connection with the insertion of Isaiah xxxiv 17-35 in DSIa, one wonders just how much agreement with the MT is required to demonstrate such influence. For the writing of the divine name in the ancient script KAHLE cites examples in papyri and literary attestations from Origen to Saadia Gaon.

The importance ascribed to the Dead Sea Scrolls is not limited to textual criticism and historical grammar. KAHLE points out that the deposit in the cave took place, if his date is correct, at a time when the development of the oral tradition recorded in the Mishna had come to an end. A new norm for Jewish life and thought had been created by the Mishna, and all extra-canonical literature in Hebrew and Aramaic was now discarded by the Jews. The Dead Sea Scrolls have shown, however, that there were groups which were still concerned to preserve this literature.

KAHLE objects to describing the Dead Sea Scrolls as sectarian. By comparison with the Mishna and the Talmud they seem to depart from the main trend of Jewish thought, but they should not be measured by a standard several centuries later. They are witnesses to the varied possibilities of religious development in Judaism. To call them sectarian implies an unjustified value-judgment. With this we may heartily agree if the term carries such an implication. As used by me and others it is intended merely to indicate a definite, organized group within Judaism, having distinctive beliefs and practices of its own. KAHLE believes that the manuscripts were hidden by Essenes in the same cave which was discovered about 800 A.D., according to the letter of Timotheus. He even suggests that the fragments of the Hebrew Sirach and the Damascus Covenant in the Cairo Geniza belonged to copies made in the 9th-11th centuries from manuscripts which had been taken a millennium earlier from the cave near the Dead Sea. These had been preserved because they were of special interest to the Karaites. For the relation of the Dead Sea Scrolls to the Karaites he refers to his London lecture, published in the January issue of *Vetus Testamentum*.

Several comments on the discovery and treatment of the manuscripts are made at various places in the book, and criticisms which have been made by others are repeated. This is not the place for explanations, but those who cannot fully know the circumstances may at least be asked to suspend judgment.

No work yet done on the Dead Sea Scrolls is definitive. The form and method of the book before us show that it is intended only to be a contribution to work in progress. As such it is helpful and important. An extensive bibliography, an index, and twelve plates enhance its value.

Yale University, New Haven MILLAR BURROWS

Jacques Guillet, *Thèmes bibliques — Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation*, Paris, Aubier 1951.

Ces thèmes sont ceux 1) de l'exode, 2) de la grâce, de la justice et de la vérité, 3) du péché et de la damnation, 4) de l'espérance (vie, possession de la Terre, la vigne), 5) du souffle de Yahvé et de l'Esprit. Ce livre est donc en fait une esquisse de théologie biblique. Elle ne concerne même qu'en partie *Vetus Testamentum* car cette esquisse entend déboucher sur le Nouveau Testament et s'efforce pour chaque thème de dégager la continuité de la pensée biblique. C'est une méthode très topique et très concrète pour résoudre par les textes mêmes ce problème que se sont posé des esprits comme Mr Coppens (*Harmonie des deux Testaments*) et Mr Lestringant (*Essai sur l'unité de la Révélation biblique*). L'auteur fait dans cette ligne des rapprochements très intéressants mais ils concernent plutôt l'exégèse du Nouveau Testament et nous n'avons pas a y insister ici.

Cette théologie n'est pas conçue à la manière systématique de P. Heinisch ni même à celle de W. Eichrodt que J. G. utilise et cite. Ainsi le lecteur ne trouvera pas une étude sur la nature de Dieu, mais un chapitre (grâce et justice et vérité) où l'auteur cherchera par ses citations et ses explications à faire revivre l'attitude et les postulats religieux d'où sont jaillis ces textes et ces images. Le livre ne contiendra pas un traité analytique du péché dans la Bible mais un dyptique sur le péché et la damnation où différents paragraphes („tous enfermés sous le péché", „horreur du péché"... „les lieux maudits") donneront accès aux intuitions théologiques des écrivains bibliques. On regrettera seulement que quelques thèmes majeurs n'aient pas été abordés, surtout celui de la communauté religieuse: *qahal*, *ecclesia*, ou toute autre forme de l'union des fidèles avec leur Dieu et entre eux. N'y -a-t-il pas là un des thèmes fondamentaux du prophétisme? A travers la ruine d'un Israel prévaricateur l'annonce du nouvel Israel? Mais nous aurions mauvaise grâce à demander plus que le titre ne promet.

L'étude des thèmes suit pas à pas la marche sinueuse de la pensée biblique. Elle évite tout schématisme et tend à suivre le développement chronologique, mais manque sur ce point de fermeté; on sent là sur le vif combien seront encore indispensables les humbles travaux de datation pour dessiner les contours de la pensée biblique. Mais déjà, sur cette pensée même, les formules heureuses fourmillent. Ainsi „l'espérance religieuse n'est pas l'espoir d'une survie, mais l'espérance de trouver Dieu"; les visions d'Ezechiel „ne visent pas à transporter dans un autre monde. La vie, qui est un de ses thèmes principaux, est une vie dans ce monde. Mais elle est une vie d'après la mort." On eut d'autant plus désiré que certains traits soient plus nets, que soit mieux précisée en quoi une action est „purement spirituelle" (p. 225), en quoi le spirituel n'est pas du désincarné. N'y aurait il pas la le point de départ d'une vue qui nous paraît contestable à propos de l'esprit de Yahvé? L'auteur s'est heurté a l'antithèse vent-esprit et ne voit dans le vent qu' „un symbole de puissance et de mystère" (p. 217). N'y a-t-il pas un lien plus profond et plus vital entre les deux sens du mot? Et, plus qu'un symbole de puissance, le vent n'est il pas la force cosmique qui apporte la pluie fécondante? Le vent étant

lié à la notion sémitique du dieu de l'orage qui donne la vie par la pluie, évoque alors tout naturellement l'esprit de Dieu qui donne sa force vitale à l'homme. L'action de Dieu n'est plus conçue seulement comme l'action des forces de la nature dont il est maître, mais comme une action plus pénétrante, plus active et plus profonde. Une étape décisive est marquée par la scène d'Elie à l'Horeb.

Le point le plus délicat consistait a préciser la naissance même du thème, c'est à dire, la portée primitive de l'image au moment où la pensée biblique s'en empare pour la charger progressivement de tout son sens théologique. J. G. a passé assez rapidement sur ce point et se réfère aux études de ses prédécesseurs. De fait c'était une autre question et une autre méthode. L'auteur prend le thème de l'exode, non pas dans l'évènement historique, mais lorsque celui-ci est devenu traditionnel en Israel et a sa place dans la liturgie; de même il prend la notion de vie telle qu'elle est définie par les Proverbes, avec une brève allusion à la valeur du mot en Egypte et à Babylone (p. 162). Cela n'est pas sans inconvénient pour ce „vocabulaire de base". Prenons deux exemples.

La „justice", *ṣedâqâh*, relève d'une racine qu l'on retrouve ailleurs dans l'Ouest sémitique. Elle est difficile a analyser. J. G. la rattache d'abord à la morale (p. 30), puis au langage juridique (p. 31) pour constater ensuite (p. 34) la complexité de la notion qu'elle renferme. En fait d'après l'étude des inscriptions syro-palestiniennes et celle du vocabulaire hébreu ancien (Débora) ou récent (Is xli 2) le terme ne paraît pas relever de ces catégories, mais avoir une résonnance plus concrète: il s'agit de prospérité et de bonne vie. Par les notions de largesse et de bienfait le développement sémantique nous mènera au sens d'aumône à l'époque juive.

Le terme *ḥèsèd* soulève bien d'autres difficultés car il est ignoré du phénicien, de l'araméen, du safaitique...il paraît proprement hébraique. L'auteur sépare la *ḥéséd* de la grâce, *ḥèn*, sans doute sous l'influence de N. Glück, et il rapproche la *ḥèsèd* de la *berith*, l'alliance. Mais, en fait, les LXX ont traduit le mot par *eleos* et deux fois par *Xaris*. De plus ce n'est que dans des textes postérieurs à Osée que la *ḥèsèd* est mise en étroit rapport avec l'alliance (cf. p. 43 n. 105). N'est-ce pas ce prophète qui introduit la *ḥésèd* dans la notion d'alliance (ii, 21)? Et des textes importants comme Is. xl, 6 (cf. p. 64 n. 60) ne s'expliquent ils pas par Osée (vi 2)? Ce verset évoquerait l'inconsistance de l'homme et de ses oeuvres les plus impressionnantes en face de la stabilité de la parole divine et de la bienveillance divine. Face à l'ancienne alliance fondée sur la Loi et ses textes, Osée annonce une nouvelle alliance fondée de plus sur la *ḥèsèd*, attitude bienveillante de l'un envers l'autre qui permettra seule de respecter une loi d'équité et de justice. La *ḥèsèd* n'est ainsi liée qu'à l'alliance nouvelle, elle implique en elle même une ouverture du coeur, une disposition bienveillante. Même des textes comme Gen. xxiv 12 impliquent plutôt une gracieuseté qu'un contrat. Au fond la *ḥèsèd* et l'ancêtre de l'*agapê*. Si nous chicanons l'auteur sur ces points c'est que, comme lui, nous croyons d'une extrême importance pour une bonne compréhension de la pensée biblique que soit bien précisé le point de départ; elle ne s'y tiendra pas mais n'abandonnera jamais l'intuition première. Quitte à lui donner des

des dimensions toutes nouvelles qui permettront au croyant de discerner dans ces textes le sens de l'action divine sur le monde.

Nous n'insisterons pas davantage sur de menues critiques. On eût désiré plus de textes et des textes moins tardifs pour établir le sens de „manque" donné au péché (p. 96). P. 128: la liaison avec le Ps xcv paraît bien ténue. P. 160: les mots *perî* et *pe'ullâh* ne désignent ils pas le résultat d'une action, et par là les notions de mérite et de récompense? p. 163: Ex. xx 12 n'est pas dans le Code de l'alliance mais dans le Décalogue. P. 157: Cyrus le mède. Mais tout ceci n'atteint en rien le très grand intérêt du livre qui joint la recherche philologique à la découverte de la pensée religieuse, qui témoigne déjà d'amples recherches, et qui oblige le lecteur à une réflexion profonde et sincère.

Issy-les-Moulineaux H. Cazelles

H. Louis Ginsberg, *Studies in Koheleth*, New York, 1950 (Texts and Studies of the Jewish Theological Seminary of America, vol. XVII). 46 pp.

These studies are in many respects a continuation of the author's *Studies in Daniel* which appeared in the same series in 1948. In the first chapter of the book Ginsberg gives convincing proof that the program of Koheleth is formulated i 2-ii 26, and that the rest of the book consists largely of further demonstrations that wisdom and acquisitions are at best vanity, and that acquisitions can even be a serious evil, or disadvantage, —followed by variations of the conclusion of the program (ii 24-26), to the effect that a man gets the only good he ever can get out of life when he, with God's permission, enjoys what he acquires.

In the next chapter Ginsberg investigates the designation *mlk* as applied to the author. He denies on both exegetic and linguistic grounds that the word signifies 'king'; he holds that it is to be vocalized *molek*, and rendered 'a man of means, or a property-holder'. In i 12 he deletes 'over Israel', and in the superscription the phrase 'son of David'; so that originally neither the body of the book nor the epilogue claimed for the author either the social rank or the antiquity of Solomon. For this significance of *mlk* Ginsberg cites the Arabic, where the verb means 'to own, or gain possession of'. It would however have been of far greater value if Ginsberg could have shown that this significance was also common in Hebrew, and more particularly in Aramaic, from which language he holds the book to have been translated.

I have here touched on the subject treated in the next section, which contains the main theme of the book: that Koheleth was originally written in Aramaic. This hypothesis was advanced by F. C. Burkitt as early as 1922, (*Journal of Theological Studies* 23, pp. 22-28), and was later taken up by Zimmerman in a lecture read at the annual meeting of the Society of Biblical Literature and Exegesis, Dec. 28th, 1944 (a summary of which was printed in the *Journal of Biblical Literature* 64 (1945)), and also in several articles in the *Jewish Quarterly Review* (36, 1945, pp. 17-45; and 40, 1949, pp. 79-102). Within the field of New Testament research, similar works

have been known for many years; but here we have the not unimportant difference that we know with certainty that the words of Jesus were originally formulated in Aramaic, and in those cases where the synoptic gospels differ from one another there is some possibility of tracing the expression, common to both, which may have given rise to the mistake in the translation. In the case of Koheleth, however, it must first be proved that the Hebrew text is translated from the Aramaic, and then conjectures can be made as to what the Aramaic wording has been in individual instances. The sole criterion for this is whether a better sense than that of the Hebrew text is thus obtained. It must be admitted that GINSBERG has a keen eye for the obscurities of the text; but as he himself admits that it took him nearly five years after hearing ZIMMERMAN's lecture to convince himself (p. 17) a little more time must also be granted to others in which to attempt a solution of the problems by other means than the acceptance of an Aramaic original.

In the last section of the book GINSBERG treats the question of the dates of composition and translation. He holds that the third century B.C. is the most probable period for the composition of Koheleth, while the translation must have been made in the Maccabean age.

Aarhus E. HAMMERSHAIMB

BLEDDYN J. ROBERTS, *The Old Testament Text and Versions. The Hebrew Text in Transmission and the History of the Ancient Versions*, Cardiff, University of Wales Press, 1951. xv + 326 pp.

A new book on the transmission of the Hebrew text of the Bible and its versions must certainly be very welcome. The rich material of the Cairo Genizah which has become available since the beginning of our century has altered to a great extent our insight into the transmission of the Hebrew text and the Targums. Some Biblical texts among the Hebrew Scrolls discovered recently in a cave near Jericho are of special interest as they are the first Hebrew manuscripts known to us which seem to have been written at a time before the Hebrew standard text of the Bible was fixed by the Jewish authorities after the destruction of the Temple. Magnificent manuscripts of the Greek Bible written on papyrus considerably earlier than the oldest manuscripts so far known, some fragments of the Greek Bible written in pre-Christian time and many other finds have furthered our knowledge and it would be true to say that the older handbooks on the matter are antiquated to a large extent.

The author of the present book deals in six chapters with the Hebrew text, the Septuagint, the versions based on the Hebrew text, the versions based on the Septuagint, the Latin Bible and the Arabic versions of the Bible; in a postscript he mentions the 'Jerusalem Scrolls' from the cave near Jericho, and undoubtedly the book contains much valuabale information. The author is anxious to report what various authors of books on the subject have to say on the problems involved and he tries to do justice to everyone as far as possible. He does not, however, claim to have

made any original contribution in this book. He writes in the Preface: "As this book goes to press, I realize the need to stress that the work is no more than an introduction to the study of the Old Testament text and versions, and a conspectus of views obtaining to-day. It is necessarily, therefore, but a preliminary to further study. The rather extensive bibliography, which is not exhaustive, has been included in the hope that interested students will find there the material for research." We might have been satisfied with this and need not have expected more from a book of that kind provided that the opinions of scholars cited had been reported correctly. That is unfortunately not always so. The author read the books on the texts, but he is apparently not acquainted with the texts themselves with which the books deal. The result is that the book sometimes contains astonishing misunderstandings which are especially unfortunate in a book for beginners. I may confine myself to a few specimens.

On p. 145, where he deals with the Septuagint papyri, we read: "Because of their early dates the papyri are one of the most important means of restoring the early Septuagint text. The main drawback to their use is that they are found only in small fragments, frequently difficult to decipher, especially when they occur as palimpsests, as they often do, with the text of the Septuagint forming the lower and partially expunged layer of script."

Firstly: Palimpsests on papyrus are indeed found very occasionally, but mostly on non-literary papyri, and I am unable to recall any Greek papyrus of the Old Testament which is a palimpsest. The palimpsests of the Old Testament which are known to us are all found on parchment.

Secondly: If the author had studied for instance any of the Chester Beatty Biblical Papyri published in a long row of fascicles by Sir Frederic Kenyon, to which he refers in a note, he would have seen that these fragments are by no means as small as he suggests, and that it is quite possible to read a good deal of the text without great difficulty. It is clear that the description given here is based on books which were published at the time before the great Biblical papayri were discovered. That is certainly so a few pages later (p. 149) where he speaks of *Uncials*. He does not realize that nearly all the Greek literary manuscripts from the earliest times onwards are written with uncial letters. From the 8th-9th century onwards we find manuscripts written in a new script, the *minuscule* script, developed at that period from the non-literary cursive script. The term *uncial* or *capital letters* or *majuscule script* is merely used to distinguish literary manuscripts written in *uncial* script from those written in *minuscule* script. The whole paragraph is a mixture of descriptions written at various times by various authors, and the result is a mosaic completely misleading.

On p. 52f, where the author deals with the famous Babylonian Codex of the Prophets in Leningrad, he says: "It was long thought to be the oldest dated manuscript of the Hebrew Bible and was originally pointed with the Babylonian vowel markings. But, unfortunately, these marks were later expunged and Tiberian vowels substituted for them on the manuscript and the task of restoring the original vowels has not been

everywhere successful." This codex is available in a facsimile reproduction made in 1876, and if he had read only a few lines in this reproduction he would have seen that nothing in the vocalisation of the codex has been altered. He has completely misunderstood what had been said on the codex. It is a pity that the book is full of misunderstandings of this kind.

The author generally notes the opinions of various scholars on particular points, but makes no attempt to differentiate between these opinions. Hence he frequently cites unimportant material which is sometimes clearly wrong side by side with material of importance. If in any particular case he has committed himself in any controversy it is invariably the generally accepted view, which may, however, have become antiquated long ago.

The reader of the book will be informed about a great amount of material relevant to the Hebrew text and its versions which he will not easily find collected elsewhere and the handbook may be of some help if it is critically read. It should be stated to the credit of the author, that the book will facilitate the research in these problems by the extensive bibiography.

Charlbury, Oxford PAUL KAHLE

BOOK LIST [1])

ULECIA, A. G., *Introducción General á la Sagrada Biblia*, Madrid, 1950. xxii + 298 pp.

LERCH, D., *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Beiträge zur histor. Theol. 12, Tübingen, 1950, xvii + 290 S.
Eine auslegungsgeschichtliche Monographie.

CAZELLES, H., *Le Lévitique*, Édit. du Cerf, Paris, 1951. 136 pp.

SOISALON-SOININEN, *Die Textformen der Septuaginta-Übersetzung des Richterbuches*, Helsinki, 1951. 124 pp. Thesis.

DANELL, G. A., *Psalm* 139, Uppsala Universitets Årsskrift 1951 : 1. 40 pp.

KRAUS, H.-J., *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Beiträge zur histor. Theol. 13, Tübingen, 1951. xii + 155 S.
Die Kultlyrik des königlichen Zionfestes, die Thronbesteigungspsalmen, Deuterojesaja und das jüdische Neujahrsfest. Auseinandersetzung mit der skandinavischen Forschung.

RYDER SMITH, C., *The Bible Doctrine of Man*, London, 1951. xiv + 274 pp.

HET OUDSTE CHRISTENDOM EN DE ANTIEKE CULTUUR, ed. by J. H. WASZINK, W. C. VAN UNNIK, CH. DE BEUS. Vol. I *De Hellenistische Cultuur, het Jodendom in het Hellenistisch tijdvak*, Haarlem, 1951. viii + 602 pp.
History, Religions and Philosophy of Hellenism; History of the Jews in Palestine and in the Diaspora; Religion of the Jews from Ben Sira to Jehuda ha-Nasi.
The History of Palestine, pp. 381-432, by M. A. BEEK; the Diaspora, pp. 537-560, by W. C. VAN UNNIK; The Septuagint, pp. 561-581, by W. S. VAN LEEUWEN; Josefus and Philo, pp. 583-602, by J. H. STELMA; the Jewish Religion, pp. 433-536, by P. A. H. DE BOER.

ANCIENT NEAR EASTERN TEXTS relating to the Old Testament, ed. by J. B. PRITCHARD, Princeton, N.J., 1950. xxi + 526 pp. In quarto.
Annotated translations of sections of Egyptian, Sumerian, Akkadian, Hittite, Ugaritic, Aramaic and Hebrew documents, made by ALBRIGHT, GINSBERG, GOETZE, KRAMER, MEEK, OPPENHEIM, PFEIFFER, SACHS, SPEISER, STEPHENS, and WILSON. The Editor prepares a companion volume of plates.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

HEBREW NOTES

BY

G. R. DRIVER

Oxford

The following notes are published with a view to seeking a solution of a number of problems in the poetical books of the Old Testament.

ISAIAH

III 16-17: הלוך וטפוף תלכנה וברגליהם תְּעַכַּסְנָה
ושְׂפַה אדני קדקד בניות ציון ויהוה פתהן יערה

In v. 16 the parallel טפף shows that עכס refers not to any ornaments worn by the women but to the manner of their gait, as indeed the ancient Vss. take it (LXX παίζουσαι 'dancing', Pesh. *mṭar(r)pān* 'tapping' and Targ. *marg^{e}zān* 'making agitated movements'); and the Arab. *ta'akkasa fî mišyatihi* 'he made jerky movements in his walking' justifies such a translation [1]). Here then עכס has the same meaning as in כְּעֹכֶס אל־מוֹסֵר אֱוִיל which must be corrected to כַּעַכֵּס אל־מוֹסֵר אַיָּל 'as the hart (MERCIER) hops/skips into the noose (HUNT)' (Prov. vii 22; Symm σκιρτῶν) [2]).

In v. 17 again the parallelism of thought is decisive in fixing the meaning of several words. I have already shown [3]) that פֹּת in parallelism with קדקד means not 'secret parts' (R.V.), which none of the ancient Vss. supports [4]), but 'forehead'; this corresponds exactly

---

[1]) Cp. Arab. *hajala* 'hobbled in shackles; limped', whence *hajlu^{n}* 'shackle; anklet of silver'. Here עֶכֶס 'anklet' in v. 18 has nothing to do with עֹכֶס in v. 16; for the whole list of women's finery is an interpolation.

[2]) TORCZYNER משלי שלמה 97-8. I must give up my previous explanation of this passage (s. *ZATW. L* 143).

[3]) In 'JTS.' XXXVIII 38 and *ZDMG.* XCI 347-8.

[4]) Talm. פֹּתָה *feminae cardo*; cp. Arab. *fútu^{n}* 'orifice'.

to Sa'adyah's גהאת 'face', which the Acc. *pûtum* 'brow, forehead' [1]) confirms and with which ערה 'bared' or possibly 'shaved' [2]) agrees well enough. The parallelism with this verb in turn suggests that שׂפח means not 'covered with scabs' (R.V. after Jewish tradition) but 'loosed, undid, uncovered' in accordance with the Vulg.'s *decalvavit* and Sa'adyah's גרד 'made bare'. On this view שׂפח, even though it stands for ספח [3]), has nothing to do with סַפַּחַת 'scab' but is derived from the same root as the Acc. *suppuḫu*/*šuppuḫu* 'to loosen, undo' (Delitzsch) in the sense of 'to scatter (*e.g.* seed), to disperse' (*e.g.* peoples), to squander (*e.g.* property), to impoverish (*e.g.* house, estate), 'to lay waste, strip (*e.g.* countries), to loosen, relax (*e.g.* limbs)', as in *puṭṭurā riksūa*, *mešrîtūa suppuḫā* 'my sinews are loosened, my limbs are relaxed uncontrolled' [4]). If this interpretation is right, the verb is applied by metonymy to the head instead of the hair, which must by its proper object [5]). The Arab. *'asfaḥu* 'bald on the front of the head' (Lane) supports the interpretation of the verb that is here proposed.

These two verses may then be translated 'they walk tripping 'as they go, and they hobble on their feet; but the Lord will undo '(the covering of) the heads of Zion's daughters and Yahweh will 'uncover their brows.' In other words, they will have their heads uncovered and dishevelled as slave-girls or shaved like criminals. The verse as thus interpreted echoes the Assyrian rule that slave-girls may not be veiled in public places [6]) and the Babylonian practice of shaving the brow or half the head of persons guilty of certain offences [7]).

XI 11: שְׁנִית ידו.

The Pesh.'s *tenyâ dī'deh* suggests that a Hebr.* שְׁנִיָּה or *נִיָּה = Arab. *ṯinyatun* 'repeated action' was known to the Syr. translator.

XL 13: מי־תִכֵּן את רוח יהוה

'who hath divided (*marg.* meted out) the spirit of the Lord?' (R.V.).

---

[1]) Acc. *pûm* 'mouth', whence *pûtum* 'front' and especially 'brow'; hence *ina pûti* 'opposite' and Syr. *lpûṯ* 'in conformity with'.

[2]) As a denominative verb from תער 'razor' (Condamin).

[3]) Cp. Brockelmann *GVGSS.* I 128-9.

[4]) Rawlinson 'CIWA.' IV² 60* c R. 6-7.

[5]) Cp. König *Stylistik Rhetorik Poetik* 24.

[6]) Driver & Miles 'AL.' 127-32 (M-AL.A 40 88-106).

[7]) Condamin *Livre d'Isaïe* 26.

The dictionaries (*e.g.* B.-D.-B.) give תכן Q. 'estimated' Ni. 'was estimated; adjusted to standard' Pi. 'meted out; regulated' Pu. 'was measured out'; but 'estimated' and 'meted out' seem to be quite unjustified. The underlying sense of תכן as an expanded form of כון *Ni.* 'was fixed, established' is reflected in the Aram. תכן (= Hebr. כונן, הכין) 'prepared', and something like 'adjusted (to standard), set right' suits all the passages in which it occurs in the O.T. The present passage, then, will mean 'who has set right, directed the spirit of Yahweh' (‖ יודיענו); and the same sense suits שמים בזרת תכן '(who) has adjusted the heavens with a span?' (Is. xl 12) and מים תכן במדה 'he (sc. God) adjusted (the limits of) the waters by measure' (Jb. xxviii 26). The transition from 'adjusted' to 'measured' is illustrated by the renderings of the ancient Vss.: these are στερεοῦν, ἑτοιμάζειν, κατευθύνειν, (σπαθαμῇ) μετρεῖν, γινώσκειν, εὐθὺς and μέτρον (Jb. xxviii 25) in the LXX.; ἑδραῖος, σταθμᾶν and σταθμίζειν in Aq.; βέβαιος, ἑδράζειν, ἑτοιμάζειν, ἐξισοῦν in Symm.; ἑδράζειν, κατορθοῦν, (σπιθαμῇ) ἑτοιμάζειν in Theod.; στερεοῦν in S′; *confirmare*, *appendere*, *adiuvare*, *recta*, *iusta* and *aequi ponderis* (Ezek. xxxiii 17), *iuxta numerum et mensuram* (II Ki. xii 11), *ponderare* (Is. xl 12), *ponderator* (Prov. xvi 2) and *inspector* (Prov. xxiv 12) in the Vulg.; תקן, מטקס (II Ki. xii 12) and מפרש (Ezek. xxxiii 17, 20) in the Targ.; and *taq(q)en*, *šap(p)īr* (Ezek. xxxiii 17, 20) and *ṣrīr* [1]) (II Ki. xii 11) and *msaḥ* (Is. xl 12) in the Pesh.. These renderings support 'fixed, adjusted' [2]) as the original sense of the verb and suggest that 'measured' has crept in as an inexact substitute for it as seeming to suit the context of a few passages.

XLV 8: תִּפְתַּח־אֶרֶץ וְיִפְרוּ־יֶשַׁע וְצֶדְקָה תַּצְמִיחַ יָחַד 'let the earth open up, so salvation shall put forth buds and 'righteousness send forth shoots therewith'.

There is no need to alter תִּפְתַּח to תִּפְתַּח [3]) since the Q. can be used with the ellipse of the natural object, here בטנה [4]), in a quasi-

[1]) *I.e.* 'tied up, got together' (cp. Pesh. at II Ki. v 23).

[2]) So הכסף המתכן means 'silver adjusted (to standard)' (II Ki. xii 12; s. Eissfeldt in *Forsch. u. Fortschr.* XIII 163-4) and לב יתכן דרך אדני means 'the way of the Lord is not adjusted (to ordinary standards)', *i.e.* to the ways of the people (Cooke), not 'the way of the Lord is immeasurable, *i.e.* unpredictable' (Ezek. xviii 25; s. Torczyner *Lashon weSepher* I 366).

[3]) Graetz w. Vulg., Pesh. and Targ.

[4]) Cp. Ps. cvi 17 (ellipse of פיה) w. Numb. xvi 32 (s. Driver in 'JBL.' LXVIII 59 and Prijs in *Th. Zeitschr.* V 153).

intransitive sense [1]). Then the plur. יִפְרוּ must be a simple error for the sing. יֶפֶר [2]) or יִפְרֶה or even perhaps for יִפְרַח, which the Scroll has. Lastly תַּצְמִיחַ does not require altering to תִּצְמַח [3]), since the Hi. can be taken as having as "internal" force or as a denominative verb from צמח 'shoot'. The sense of the verse then will be as translated above.

LXVI 17: אחר אַתַד

Whatever may be the true reading here, the Vulg's *post ianuam* is worth citing as supporting the consonantal text; for its *ianua* merely reflects the Aram. אִחְדָּא 'bolt'.

JEREMIAH

XXI 12: פן־תֵּצֵא כאש חמתי 'lest mine anger bursts into flame 'blazes like fire.'

I have sought elsewhere [4]) to show that יצא 'came forth' can mean also 'shone forth, flashed' or the like; and such a translation is here supported both by the parallel בער as well as by the LXX's ἕως μὴ ἀναφθῇ . . . ἡ ὀργή μου and the Targ.'s דילמא ידלק . . . רוגזי. It has therefore ancient authority behind it.

XXVI 6: הָעִיר הַזֹּאתה 'this city' and

XL 3: דָּבָר הַזֶּה 'this thing'.

These two unusual pronominal expressions are both provided with the vowels of the ordinary forms by the Massoretes; but their very persistence raises the question whether they may not be correct, especially as analogous forms can be cited.

The following series shows how both fit into the Semitic scheme of pronouns:

	B.-Hebr.	Pal.-Aram.	Arab.
masc.	*hazzeh*	—	—
or	**hāzeh*	*hāḏâ*	*hāḏā*

[1]) So Arab. *fattaḥa* = *tafattaḥa* 'burst into flower' (Dozy).
[2]) Houbigant w. LXX and Vulg.
[3]) Ewald and Cheyne w. Vulg., Pesh. and Targ. (cp. Jer. xxxiii 15).
[4]) In 'JTS.' XLIV 12 and 'JBL.' LIII 283.

fem.	*hazzōh*	—	—
	or **hāzōh*	*hātâ*	—
	—	*hātî*	*hāđî*
	—	—	*hāđihi*
	hazzō'teh	—	—
	or **hāzō'teh*	—	—

The masc. *hazzeh*, which perhaps owes its vowels to the false analogy of הַזֶּה (article + pronoun), ought perhaps to be vocalized **hāzeh*; it then corresponds exactly to the Aram. *hāđâ* = Arab. *hāđâ* 'this'. The fem. *hazzō'teh*, which is perhaps for a similar reason misvocalized and ought to be read **hāzō'teh*, corresponds to the Arab. *hāđihi* 'this' in respect to the additional *-eh*; but no Arab. **hāđitihi* is known.

Like הַלָּזֶה and הַלָּזֶה, these forms do not require the article prefixed to themselves and may dispense with it before the noun which they qualify: for example מעט דבש הַזֶּה 'a little of this honey' (I Sam. xiv 29). Other examples of these pronouns may be seen in עמך הַזֶּה הגדול 'this thy great people' (2 Chron. i 10) and שבעתך 'this הַזּוֹה (for הַזֶּה) thine oath' (Jos. ii 17).[1]) Another instance of this usage may be found in עַתָּה זֶה 'just now' (1 Ki. xvii 24 2 Ki. v 22), which grammatically is an extraordinary expression; ought this not to be read הַזּוֹה or *עֵת הָזֹה '(at) this time, now'?[2])

These rare pronominal forms may be regarded as remnants of colloquial or local idiom which have survived the levelling activities of the Massoretes[3]).

---

[1]) In the first three examples ה may be the article; it cannot be so taken in the other three instances, since the pronoun dispenses with it when qualifying a noun defined by a pronominal suffix or an adjective (Driver 'Tenses'[3] 283; s. 'JTS.' XXX 377-8).

[2]) So again in Ru. ii 7 (s. Zimolong in *ZATW.* LVII 156-8) and 'Lachish' vi 2 (s. Torczyner ת' ל' 148).

[3]) Cp. Jud. xvi 28, where הפעם הַזֶּה is probably an error of vocalization for הפעם הַזּוֹה (cp. 2 Sam. xxiii 8, Q., and I Chron. xi 11).

HOSEA

VI 5: חצבתי בנבאים הרגתים באמרי פי

The two verbs [1]) here used have been called in question because of the violence of the expressions which they represent, but both can be illustrated by Semitic analogies. The first verb recalls the Arab. *haṣaba* 'pelted with gravel', so that Hebr. חָצַב 'denounced': Arab. *haṣaba* 'stoned' :: Acc. *ragāmu* 'to accuse' = Syr. *rgam* 'curse' : Hebr. רגם 'stoned', The literal and physical sense of stoning will have been prior to the metaphorical sense of denouncing, in accordance with Semitic usage. At the same time the second verb is cognate with the Arab. *harija* I 'was upset' IV 'upset' and *haraja* 'was voluble' [2]), which shows that the root can be used not only of physical violence but also of violent speech.

HABAKKUK

II 15: הוי משקה רֵעֵהוּ מְסַפֵּחַ חמתך וְאַף שַׁכֵּר

The explanation of this clause is not so difficult as it seems at first sight. The Scroll throws some light on it by confirming Marti's רֵעֵיהוּ (against the M.T.'s רֵעֵהוּ), which is required by the plur. suffix in the third clause. Then Theod.'s ἀπὸ χύσεως for מְסַפֵּחַ argues מְסֻפָּח or מְסֻפַּח [3]), with an otherwise unknown verbal noun. Next חמתך ואף may perhaps once have been written חמתך; (ואפך =) ואפ׳; for a suffix is required with the second as with the first noun [4]). Lastly שַׁכֵּר makes no sense either as a verb or where it stands; may it be read שֻׁכָּר and put after משקה רע[י]הו, on the assumption that a scribe carelessly omitted it from its proper place and added it by way of correction at the end of the line? Thus the line will run משקה רֵעֵיהוּ שֻׁכָּר מְסֻפַּח חמתך וַאֲפֵךְ and may be translated 'Ho! one that givest his neighbours strong 'liquor to drink of the outpouring of thy wrath and thy fury."

[1]) The omission of the pronominal suffix is in accordance with ancient Sem.; especially Ugar. usage, and can be illustrated from other passages in the O.T, (s. JRAS. 1948, 164-5; cp; Is. lxv 1 and Ps. xxxv 5-6).

[2]) Brockelmann, *Lex. Syr.*,[2] 183.

[3]) Hardly מְסֻפַּח (Reider in 'JQR.' NS. IV 609-10).

[4]) K.-C. § 135 m.

The change of person is not uncommon, especially in poetry, [1]) and partly accounts for the confusion which has beset the verse, causing corruption of the text and hindering its interpretation.

III 15: לַהֲפִיצֵנִי עֲלִיצָתָם כְּמוֹ־לֶאֱכֹל עָנִי בְּמִסְתָּר

If this unintelligible text is corrected to כְּמוֹ־יְפַצֶּה עֲלֵיהֶם וגו׳ [2]), some sense may be extracted from it; for a Hebr. *עֲלִיצָה can be explained from the Arab. *ʿgalaṣa*, 'cut the throat', from which *ʿgalṣamatu*ⁿ 'oesophagus, windpipe' is derived. The verse may then by translated 'when [3]) they open their throats 'to devour the poor man in secrecy.'

PSALMS

IV 7: נְסֵה־עָלֵינוּ אוֹר פָּנֶיךָ

If this is vocalized נָסָה עָלֵינוּ אוֹר פָּנֶיךָ 'the light of thy countenance is fled from over us', perfect sense is obtained. The interpretation of the clause has been hampered by two difficulties: the gender of אוֹר and the meaning of נָסָה. The dictionaries give אוֹר as of the masc. gender (B.-D.-B.) against all analogy; for words for light and fire are generally of the fem. gender in the Semitic languages [4]), *e.g.* Hebr. נֹגַהּ and אֵשׁ [5]), though occasionally masc. in accordance with their form [6]); so אוֹר is now fem. (Jer. xiii 16 Jb. xxxvi 32) and now masc. (Is. ix 1, Jb. xviii 6) [7]) in gender. Consequently אוֹר may be taken with נָסָה without objection. Finally, here עַל has the sense of 'from over' as in an early Phoen. inscription [8]) and again in a Psalm [9]).

---

[1]) Cp. שחק לרעהו אהיה 'one that is a mockery to his neighbour am I' (Jb. xii 4). The Scroll's חמתו is an attempt to soften the harshness of the idiom (cp. K.-C. § 144 p.).

[2]) After the transfer of לה from להפיצני as לה = לו to the end of the preceding line (s. 'JTS.' XXXIX 397-8).

[3]) Cognate Arab. '*alasa* 'ate' and *laʿasa* 'chewed' (cp. Hebr. עלס = עלץ 'exulted').

[4]) Brockelmann *GVGSS.* I 424.

[5]) K.-C. § 122 O; cp. Syr. *nûrâ* = Arab. *nâru*ⁿ 'fire'.

[6]) Masc. only at Ps. civ 4, where לֶהָט may be corrected to לָהַט (cp. Is. iv 5 Hos. vii 6 Lam. ii 3) and Jer. xlviii 45, where יָצָא is an error for יְצָאָה (cp. Numb. xvi 35); not at Jb. xx 26 where noun and participle are separated by the negative particle (s. 'JRAS.' 1948, 167-9).

[7]) Cp. B.-Aram. נורא (fem. at Dan. iii 11 but masc. at Dan. vii 9).

[8]) Not at Gen. i 3 (B.-D.-B.), where predicate precedes noun (s. K. C. § 145 0).

[9]) In נחת תברח עלי גבל 'may peace flee away from over Gebal' (Slouschz '*Phoenician Inscriptions* 2-3 **1** 4); cp. Ps. lxxxi 6 (s. *WO.* I [1950] 413).

XVIII 35: וְנִחֲתָה קשת־נחושה זרועתי

I suggested long ago [1]) that נחתה comes not form נחת 'went down' but from נָחָה 'aimed' [2]) and that נחושה means not 'made of bronze' but 'tipped with bronze'. The natural object of נָחָה 'aimed', however, is not the bow but the arrow [3]), although 'bow' is here not impossible; but to translate תחלפהו קשת נחושה as 'the bow of brass shall strike him through' (Jb. xx 24; R.V.) is doubly absurd, since bows are not made of brass and they do not pierce their victims! Here then קשת must be used *per synecdochen* for 'arrow' [4]), and the two passages may be respectively translated 'and mine arms aim a bronze-tipped arrow' and 'a bronze-tipped arrow shall pierce him.' So *qaštu* 'bow' means 'arrow' in *almad šalê(iṣ)qašti* 'I learnt to discharge an arrow' [5]), and τόξα 'bows' stands occasionally for 'arrows' in Hellenistic Greek texts, including the LXX (4 Ki. xiii 18 1 Chron. xii 2 Ps. lxiv 4).

XLI 9: וַאֲשֶׁר שכב לא יוסיף לקום

If the preceding בּוֹ is corrected to בִּי, as the structure of the sentence seems to require, this clause must be *oratio recta*; is then וַאֲשֶׁר an error for [וְ]אָמְרוּ continuing יצקו — יחשבו — יתלחשו (for יצוק)? Then 'and they say: He is in bed and will not arise' 'again' is the sense of the clause. Such an error is not indeed supported here by the ancient Vss. but is not improbable, in view of the similarity of מ and ש in the old alphabet [6]).

LXIX 5: אשר לא־גזלתי אָז אשיב 'when / if I have not stolen, shall I then make restitution?'

The sense of אז here has puzzled commentators, but the difficulty disappears if אשר is taken in a conditional sense. The construction then is a mixture of those found, for example, in passages like

[1]) In *WO.* I [1950] 410.

[2]) Also Hebr. נָחָה = Arab. *naḥâ* directed ourself, leaned, stooped 'in נחה ארם על־אפרים 'A inclined towards, leaned upon E.' (Is. vii 2; s. 'JTS.' XXXIV 377, XXXVI 82 and *WO.* I [1950] 410), not Acc. *nâḫu* (Eissfeldt in *Festschrift für L. Köhler* 23-6; s. Goetze in 'JCS.' IV 228).

[3]) Ps. xxxviii 3.

[4]) Cp. König *op. cit.* 59.

[5]) Streck *Assurbanipal* I 4-5 i 34. Elsewhere the objects of this verb are *mulmullu* and *kuttaḫu*, namely the weapons discharged (Bezold).

[6]) Cp. אמרו for אשרו at Is. iii 10 (Lowth after LXX; s. Leveen in *V.T.* I 65-6).

אשר ישאלון בניכם ... והודעתם בניכם לאמר וג׳ (Jos. iv 21-2) אם תשיב משבת רגליך ... אז תתענג על־יהוה (Is. lviii 13-14). The confusion has been caused by the forceful omission of the object.

LXXI 16: אבוא בגברות יהוה אדני

Whatever כי לא ידעתי ספרות in the preceding verse means,[1]) Briggs' translation of this as 'I will bring thy might, Adonay' can hardly be regarded as satisfactory, if only because בוא ב׳ 'to come with = to bring' elsewhere takes a concrete object (Lev. xvi 3 Ps. lxvi 13). Can the meaning be 'I will enter upon = commence with the mighty deeds of the Lord Yahweh'? This idiom, which recalls the Gr. εἰσβάλλειν εἰς λόγον,, may be recognized again in שפתי כסיל יבאו בריב 'the lips of a fool start a quarrel' (Prov. xviii 6).

LXXII 16: יהי פִּסַּת־בר בארץ

The ancient translators are hopelessly at sea in regard to the meaning of this clause owing to ignorance of פִּסָּה, which occurs nowhere else in the O.T. This seems to be a foreign loan-word derived from the O.-Eg. *pśś* > M.-Eg. *pšš* > N.-Eg. *pš* 'divided into shares' from which Eg. *pśš.t* 'half-share, portion' is derived; this has passed into the Semitic languages as the Ugar. *pṯ* 'portion', the Syr. *peṣṭâ* 'lot', and the Jud.-Aram. פיסא 'lot, bit, piece'.[2]) The half-verse then means 'let there be an allocation, *i.e.* plenty, of corn in the land', which well suits the context.

LXXV 9: ויגר מזה אך־שמריה

As אך seems meaningless in the context, may אַף כָּל־ = א׳ ך׳ שמריה 'yea, all its lees'[3]) be read?

PROVERBS

IV 11: בדרך חכמה הריתיך

'I have made thee to walk' rather than 'I have taught thee (R.V.) 'in the way of wisdom', as the parallel הדריך suggests. So Aquila

[1]) Cp. 'HTR.' XXIX 185, where I have suggested that the psalmist is modestly disclaiming poetic skill, and Nötscher 274-80, where Tournay following Herkenne suggests that it is a scribe's note to the effect that he cannot understand בוא ב׳ in the present context; but can ספרות 'numbers' or even *ex hypothesi* 'writing' (cp. Talm. ספירה and ספירות) carry this sense?

[2]) In *arṯm pšḥ* '(that) I may inherit his portion' (B III. ii 17, 33). The Ugar. *š* seems to occur only where there is a soundshift or other uncertainty about the nature of a sibilant sound. Possibly therefore the Syr. *peṣṭâ* = Jud.-Aram. *pissᵉṭâ* 'lot' are cognate with these words:

[3]) Cp. Ps. cviii 2. were again אף does not stand at the head of the clause.

rightly translates it ὡδήγησά σε; for two verbs must be distinguished, namely I יָרָה Q. 'threw' H. 'shot' and II יָרָה [Q. 'went'] H. 'made to go, led' [1]); instructed'. The first is cognate with the Eth. *warawa* 'threw', while the second is the same word as the Acc. (*w*)*arû* = *alāku* 'to go', and the Ugar. *yr*(*y*) 'went away'[2]); thus roots with initial *w* and *y* have been confused. [3]) The comparison of תורם אל הדרך 'thou leadest them into the way' (2 Chron. vi 27) with תורם את־הדרך 'thou showedst them the way' (1 Ki. viii 36) shows the transition from leading or guiding to showing or teaching. VII 10: נְצָרַת לב 'wily'.

The exact sense of this expression, which has been much discussed, can be determined by examining the development of meaning in a comparable root; for, as the √ *ṢN*ʿ is the source both of the M.-Hebr. צָנַע 'guarded, kept', B.-Hebr. צָנוּעַ 'guarded, reserved, circumspect' and of the Syr. *ṣnîʿ* 'crafty, sly' [4]), so the √ *NṢR* is that of the Acc. *naṣrat* 'chaste' and the Bibl.-Hebr. נָצַר kept; preserved; observed' and נָצוּר 'wily', which occurs only here [5]).

The solutions of difficult words and phrases here put forward are based on the assumption that alteration of the consonantal text must wherever possible be avoided but that the vowel-points are only of secondary importance and may be emended with considerable freedom. In two passages the suggestion is made that otherwise inexplicable Hebrew words are abbreviations and stand for something quite different from that which at first sight they seem to denote.

---

[1]) Cp. Ps xxv 12 xxvii 11 (‖ נחה) lxxxvi 11 (‖ הלך) cxix 33 w. Is. ii 3 (‖ הלך) Mic. iv 2 (‖ הלך).

[2]) Gaster in *Syria* VI 12729.

[3]) Cp. הוביש from יבש (2 Sam. xix 6).

[4]) Cp. Barth *Wu.* 41-2 and Thomas in 'JJS.' I 182-6, where the development of the √ *ṢN*ʿ is worked out.

[5]) The Arab. *naṣratun* glance; evil look; vice' and *manṣaratun* vicious (woman)' are derived from the same root, though by a different semantic development.

NOAH, DANIEL UND HIOB IN EZECHIEL XIV

VON

MARTIN NOTH

Bonn

Johannes Herrmann zum 70. Geburtstag

In Ez. xiv 14 und 20 werden im Rahmen eines Gotteswortes, das an einigen konkreten Beispielen die streng individuelle göttliche Vergeltung demonstriert, die drei Männer Noah, Daniel und Hiob als Muster menschlicher „Gerechtigkeit" aufgeführt, die in einem ergehenden Gottesgericht „gerettet" werden würden, aber nicht einmal ihre Söhne und Töchter mit würden retten können, falls diese nicht etwa auch ihrerseits den göttlichen Forderungen der „Gerechtigkeit" entsprechen sollten. So weit ist der Inhalt des Gotteswortes Ez. xiv 12-20 klar und sind sich die Ausleger einig.

Wir lassen im Folgenden alle sonstigen mit dem Gotteswort Ez. xiv 12-20 zusammenhängenden exegetischen Fragen, vor allem die Frage des literarischen und sachlichen Zusammenhangs mit dem vorausgehenden Abschnitt xiv 1-11 und dem folgenden Abschnitt 21-23, beiseite und unterstellen auch die Herkunft dieses „Gotteswortes" von dem Propheten Ezechiel [1]) und stellen lediglich die eine Frage: Warum werden als Muster von „Gerechtigkeit" gerade diese drei Männer genannt, und wie erklärt sich gerade diese Zusammenstellung?

Alle drei Namen sind aus der alttestamentlichen Überlieferung auch ausserhalb des Buches Ezechiel bekannt. Mit vollem Recht aber hat JOHANNES HERRMANN in seinem Ezechielkommentar dazu bemerkt, Ezechiel habe „über Noah und Hiob vielleicht bereits mehr zu erzählen gewusst, als wir aus Gen. und Hi. erfahren" [2]).

---

[1]) Ungefähr aus der Zeit des Propheten Ezechiel wäre dieses Gotteswort ohnehin herzuleiten.

[2]) J. HERRMANN, *Ezechiel* (Kommentar zum Alten Testament Band XI [1924]), S. 89.

Es ist darüber hinaus sogar zu fragen, ob Ezechiel denn — auch bei Noah und Hiob — überhaupt an die über diese beiden sonst im Alten Testament vorliegenden Überlieferungen anknüpfe und nicht vielmehr an davon unabhängige Erzählungstraditionen, die ihm bekannt waren, deren Bekanntschaft er aber auch bei seinen Hörern voraussetzen konnte, um diesen anschaulich machen zu können, was er sagen wollte.

Was Daniel anlangt, so ist ja völlig klar, dass nicht der Daniel des uns erhaltenen Danielbuches oder auch nur eines etwa vorliterarischen Stadiums der Daniellegenden von Dan. i-vi gemeint sein kann. Dazu ist die Danielerzählungstradition des Danielbuches viel zu jung; und die Versetzung der Danielgestalt in den Bereich der nach Babylonien Deportierten passt zu Ez. xiv 12-20 ganz und gar nicht, da hier bei Daniel schwerlich an einen Zeitgenossen gedacht ist. Ähnliches gilt aber auch von Hiob. Denn das überlieferte Hiobbuch dürfte einschliesslich seiner Rahmenerzählung erst aus der Zeit nach dem sogenannten Exil stammen. Nur könnte in diesem Falle anders als bei Daniel eine unmittelbarere Beziehung zu einer vielleicht mündlich weitergegebenen Hiobgeschichte vorliegen, die dann in dem erzählenden Rahmen des Hiobbuches literarisch fixiert worden wäre. Bei Noah freilich liegt die Annahme einer Bezugnahme auf die Rolle der Noahgestalt in der Urgeschichte des Pentateuch gewiss nahe. Es muss aber darauf hingewiesen werden, dass gerade im Buche Ezechiel eine auffällige Unabhängigkeit und sogar Abweichung von der uns überkommenen Pentateuchtradition zu beobachten ist. Es genügt, dazu in diesem Zusammenhang auf die langen Ausführungen von Ez. xx hinzuweisen, die mit der Darstellung des Ägyptenaufenthalts und der Wüstenzeit Israels vor der Landnahme im Pentateuch oder auch nur in einer der literarischen Pentateuch-„Quellen" nicht in Einklang zu bringen sind.

Dazu kommt auf der anderen Seite, dass uns seit einiger Zeit die Namen Daniel und wahrscheinlich auch Noah aus ausseralttestamentlichen Quellen bekannt sind. Ziemlich klar ist der Sachverhalt bei Daniel. Unter den ugaritischen Texten vom *rās esch-schamra* hat sich ein sogenanntes "Epos" gefunden, in dem ein gewisser "Daniel" (*dnil*) eine solche Rolle spielt, dass man anfangs diesen Text nach seinem Namen benannt hat [1]), während man jetzt sachgemässer

[1]) So in der Erstveröffentlichung von Ch. Virolleaud, *La légende phénicienne de Danel* (1936). Der in Konsonantenschrift gegebene Name *dnil* kann ebenso gut mit „Danel" wie mit „Daniel" umschrieben werden.

nach der Überschrift der einen Tafel dieses Textes den Text nach dem Namen seines Sohnes *Aqht* zu benennen pflegt. Es bedarf noch der wissenschaftlichen Klärung, wie der Inhalt dieses Textes gattungsgeschichtlich zu beurteilen sei [1]) und in welcher Rolle „Daniel" in ihm auftrete. In jedem Falle trägt er die Züge eines Herrschers, und eine zweimal vorkommende und daher wohl charakteristische Szene zeigt ihn bei der Tätigkeit des Richtens „im Tor", bei der er im Kreise der „Vornehmen" (*adrm*) das Recht für „Witwe und Waise" spricht (I Aqht 20-25 — II Aqht V 5-8) [2]). Er erscheint also u.a. jedenfalls als ein gerechter Richter.

Dass die Nennung des Namens Daniel in Ez. xiv 14.20 in irgend einem wie auch immer zu verstehenden Zusammenhang mit diesem ugaritischen Daniel stehe [3]), dafür spricht doch auch das Vorkommen des Namens Daniel in Ez. XXVIII 3. Hier wird Daniel als ein exemplarischer "Weiser" angeführt in einem Gottesspruch gegen den Fürsten von Tyrus. Es wird zwar gar nichts Genaueres über Daniel in diesem Zusammenhang mitgeteilt; aber die Tatsache, dass er als Muster eines „Weisen" gerade in einer Anrede an den tyrischen König genannt wird, könnte doch darauf hinweisen, dass Daniel dem Propheten und seinen Hörern als eine phönikisch-kanaanäische Überlieferungsgestalt bekannt war. Dass es sich um eine unmittelbare Beziehung zwischen dem Aqht-Text und Ezechiel handle, ist nicht notwendig anzunehmen und ist nicht wahrscheinlich. Eher wird man daran denken müssen, dass in der phönikisch-kanaanäischen Tradition die Gestalt eines „gerechten" Daniel lebte, die einst in die Aqht-Erzählung als die des Vaters des Helden eingegangen war und auf der anderen Seite dann in das aus der Landestradition aufgenommene Erzählungsgut der israelitischen Stämme Eingang fand. Etwas Genaueres lässt sich angesichts der Dürftigkeit der uns erhaltenen Quellen vorerst nicht sagen. Schliesslich wurde dann noch dieselbe Gestalt — vielleicht unabhängig von Ezechiel — zum Mittelpunkt der in Dan. i-vi fixierten Daniel-

---

[1]) Vgl. dazu O. Eissfeldt, *Mythus und Sage in den Ras-Schamra-Texten* (Der Orient in deutscher Forschung [1944], S. 117 ff.).

[2]) Text in Umschrift bei Cyrus H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Analecta Orientalia 25 [1947]), S. 179.182; Übersetzung des Textes bei C. H. Gordon, *Ugaritic Literature* (1949) S. 88. 94 (daselbst S. 84 f. auch eine Inhaltsübersicht über den ganzen Aqht-Text).

[3]) So auch A. Bertholet, *Hesekiel* (Handbuch zum Alten Testament I 13 [1936]), S. 53, der dazu die oben angeführte Stelle aus dem Aqht-Text in deutscher Übersetzung mitteilt.

legenden, die Daniel in die Zeit des babylonischen Exils versetzten und ihn damit ausserordentlich stark herabdatierten, wenngleich er von ihrer sehr späten Zeit aus dabei immer noch eine Gestalt einer schon weit zurückliegenden Vergangenheit blieb.

Noch sehr viel komplizierter ist die Sachlage bei Noah. Julius Lewy [1]) hat den Namen des alttestamentlichen Noah wiederfinden wollen in altbabylonischen Texten als einen zur Bildung theophorer Personennamen verwendeten Gottesnamen. Als Belege kann er beibringen den in den sogenannten Ḫana-Urkunden vorkommenden Namen *Mu-ut-na-ḫa* sowie den mehrfach bezeugten und auf verschiedene Weise geschriebenen Namen *Nāḫ-ilum*, den Th. Bauer unter den von ihm so genannten „ostkanaanäischen" Namen aufführt[2]). Die Bildungen mit *Mut-* sind Wortnamen in der Form von Genetivverbindungen, in denen das zweite Element ein Gottesname oder eine Gottesbezeichnung zwar nicht sein muss, aber doch sein kann und in vielen Fällen tatsächlich auch ist. Was den Namen *Nāḫ-ilum* anbetrifft, so fasst ihn Lewy als Nominalsatznamen mit *il(um)* als prädikativem Element. Eine genaue formale Entsprechung zu dem so verstandenen Namen *Nāḫ-ilum* ist, so viel ich sehe [3]), im Bereich der „ostkanaanäischen" Namengebung bislang noch nicht sicher nachzuweisen, nämlich eine Zusammensetzung mit *il(um)* als prädikativem Nominalsatznamenelement. Am nächsten käme ihm ein Name wie *Samsu-iluna*. Da aber sonst im Gesamtbereich der semitischen Namengebungen vergleichbare Namen bekannt sind, im Akkadischen beispielsweise der Name *Sin-ilum* belegt ist [4]) und da auf der anderen Seite für den Namen *Nāḫ-ilum* eine anderweitige Erklärung sich nicht anbietet, mag man immerhin die Deutung des Elementes *Nāḫ* als eines Gottesnamens in diesem Falle für wahrscheinlich halten und entsprechend dann auch den Namen *Mut-naḫa* verstehen.

Hingegen dürfte der von Lewy a. a. O. zum Schluss noch beigezogene Name *Su-mu-ni-ḫu-um*, dessen zweites Element eine baby-

---

[1]) J. Lewy, *Nāḫ et Rušpān* (Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud I [1939], S. 273-275).

[2]) Vgl. Theo Bauer, *Die Ostkanaanäer* (1926), S. 35 f.

[3]) Verglichen habe ich die Zusammenstellung der „ostkanaanäischen" Namen bei Th. Bauer, a. a. O., sowie die Liste der in den bis jetzt veröffentlichten Mari-Texten vorkommenden Personennamen bei Charles-F. Jean, *Les noms propres de personnes dans les lettres de Mari* (Studia Mariana [1950], S. 63-98).

[4]) Vgl. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (1928), S. 17.

lonisierende lautliche Abwandlung von *Nāḫ* sein soll, aus den Erörterungen zum Namen Noah auszuschalten sein. Mag der Lautwandel *Nāḫ* zu *Nēḫ* als möglich angenommen werden können, so spricht doch die nominale Endung am Schluss [1]) dagegen, dass wir in dem Element *Niḫum* einen Gottesnamen vor uns hätten [2]). Eine Erklärung des Namens *Sumu-niḫum* wüsste ich nicht zu geben. In jedem Falle aber wird von ihm abgesehen werden müssen, wenn wirklich in den beiden vorher behandelten Namen das Element *Nāḫ* einen Gottesnamen darstellt, was mir als zwar nicht strikt erwiesen, aber doch als mindestens wahrscheinlich erscheint.

Die beiden Belege für *Nāḫ* als theophores Personennamenelement stammen vom mittleren Euphrat aus dem Bereich jener Herren-

[1]) Dass es sich um eine nominale Endung handelt, ergibt sich aus dem Vorkommen desselben Namens in den Mari-Texten. Die Form *Su-mu-ni-ḫu-um* (vgl. Th. Bauer, a. a. O., S. 39) ist offenbar ein Nominativ. In *Archives royales de Mari* (= ARM) I (1946), 11, 7, und II (1941), 5, 11 erscheint die Form *Su-mu-ni-ḫi-im* jedenfalls als Genetiv, während das *Su-mu-su-n*[*i-ḫ*]*i-im* von II 5, 13 offenbar auf einem Schreibfehler beruht, aber ebenfalls als Genetiv gemeint ist. Das Nebeneinander von *Sumu-niḫum* (Nom.) und *Sumu-niḫim* (Gen.) schliesst die Ableitung des zweiten Namenelements von dem Stamme נעם (so Ch.-F. Jean, a. a. O., S. 72.86, der das Vorkommen von *Sumu-niḫum* nicht beachtet) aus, da das *-um*/*-im* offenbar nur nominale Endung ist.

[2]) Es kommt zwar nicht nur bei Wortnamen, sondern auch bei Satznamen vor, dass nominale Endungen am Schluss stehen, die nicht zu dem letzten Namenelement, sondern zu dem Gesamtnamen gehören und daher auch nicht durch die syntaktische Stellung des zweiten Namenelements innerhalb des den Namen bildenden Satzes, sondern durch die syntaktische Stellung des Gesamtnamens innerhalb des Satzzusammenhangs, in dem der Name vorkommt, regiert werden. Ein Beispiel dafür ist der oben schon genannte Name *Nāḫ-ilum*, der in dieser Form im Nominativ und in der Form *Nāḫ-ilim* im Genetiv erscheint (so nach Th. Bauer, a. a. O.) ohne Rücksicht auf die Beziehung des Namenelements *il*(*um*) zu dem Namenelement *Nāḫ* innerhalb des Namens selbst. Als weiteres Beispiel mag der in den Mari-Texten häufiger genannte Name *Aḫba-aḫum* dienen (vgl. Ch.-F. Jean, a. a. O., S. 92 f.). In der Form *Aḫ-ba-a-ḫu-um* steht er als unzweifelhafter Nominativ in ARM II 69,3; 82, 12. 19. 23; 140, 3, auch 87, 33 (die Stellen II 82, 5 und 87, 27 werden irrtümlich von Jean als Belege für die Nominativform angeführt). Als ebenso deutlicher Genetiv erscheint die Form *Aḫ-ba-a-ḫi-im* in ARM II 82, 5; 87, 23. 27 (die von Jean aufgeführte Form *Aḫ-ba-a-ḫi-um* findet sich an der dafür angegebenen Stelle II 87, 33 nicht, wo vielmehr *Aḫ-ba-a-ḫu-um* steht). Die Form *Aḫ-ba-a-ḫa-am* endlich dürfte den Akkusativ des Namens darstellen, wenn sich das auch nicht beweisen lässt, da an der einzigen Belegstelle ARM I 71, 14 der Zusammenhang völlig zerstört ist. So viel ich sehe, finden sich nun solche flektierbaren Nominalendungen nur an solchen Namen (so weit es sich um zusammengesetzte Namen handelt), deren zweites Element ein appellatives Nomen ist, hingegen nicht an Namen, die auf einen Gottesnamen ausgehen oder auf eine Verbalform (nur für hypokoristische Namen, die lediglich noch aus einer Verbalform bestehen, gibt es Belege für eine solche nominale Flexion).

schicht des 19./18. Jahrhunderts v. Chr., die gleichzeitig auch in Syrien-Palästina erscheint [1]) und die in ihrem Dasein in der Euphratgegend durch die Mari-Texte in ein helles Licht gerückt worden ist [2]). Da sich nun auch in anderen Punkten auffällige Beziehungen zwischen den Mari-Texten und israelitischen Traditionen finden, die noch einer genaueren Aufklärung bedürfen, und da ausserdem der lautliche Übergang von akkadischem *Nāḫ* zu kanaanäisch-hebräischem Noah völlig einwandfrei ist, so wird man in der Tat die von Lewy aufgestellte These, dass das theophore Personennamenelement *Nāḫ* mit dem alttestamentlichen Noah zusammengehöre, für mindestens wahrscheinlich halten müssen. [3])

Was aber ist damit gewonnen? Es ist damit der Nachweis erbracht, dass die Gestalt des Noah ausserisraelitischer und vorisraelitischer Herkunft ist. Über diese allgemeine Feststellung hinaus sind Einzelheiten nicht mehr zu ermitteln. Und es erheben sich nun gerade zahlreiche Fragen, die vorerst nicht beantwortet werden können. War *Nāḫ* im Zweistromlande ursprünglich ein Gott oder eine erst sekundär deifizierte Gestalt? War er im Zweistromlande beheimatet oder wurde er von der zuwandernden Herrenschicht des 19./18. Jahrhunderts erst dorthin mitgebracht? Wurde er bereits im Zweistromlande — vielleicht im Kreise der Mari-Leute — mit der aus dem Zweistromlande stammenden Sintflutüberlieferung in Verbindung gebracht? In welcher Rolle trat er in die syrisch-palästinische Kulturlandtradition ein? Wurde er unmittelbar durch die Einwanderer des 19./18. Jahrhunderts dorthin verbracht oder kam er durch deren Vermittlung aus dem Zweistromlande? Kam er als Gott oder als eine menschliche Gestalt? Hatte er schon Beziehungen zur Sintfluterzählung bei seinem ersten Auftreten im syrisch-palästinischen Bereich?

Es ist klar, dass diese Fragen nicht mit auch nur einiger Sicherheit beantwortet werden können und dass der *Nāḫ* in den Personennamen vom mittleren Euphrat zu ihrer Klärung nicht sehr viel beitragen kann, ja dass immer noch am ehesten die alttestament-

---

[1]) Vgl. M. Noth, ZDPV 65 (1942), S. 20 ff.

[2]) Vgl. W. v. Soden, WO 3 (1948), S. 187 ff.

[3]) Der altbabylonische Personenname *Nuḫija*, den man mit Noah zusammengestellt hat (so die neueren Auflagen von Gesenius-Buhl zu נֹחַ), muss ausscheiden. Er ist ein Hypokoristikon zu einem mit dem Element *-nūḫ-* gebildeten akkadischen Namen und verträgt sich schon lautlich nicht ganz mit dem Namen Noah.

liche Noahüberlieferung selbst einige vorsichtige Schlüsse auf die Herkunft der Noahgestalt erlaubt. In ihr bleibt das Nebeneinander des Noah von Gen. ix 20-27 und des Noah der Sintfluterzählung bemerkenswert; und — ohne dass hier das Problem im einzelnen erörtert werden könnte — lässt sich vermuten, dass in dem Noah von Gen. ix 20-27 eine überlieferungsgeschichtlich und sachlich ältere und ursprünglichere Noahgestalt in Erscheinung tritt als in dem Noah der Sintfluterzählung [1]). Im Zusammenhang mit den Problemen, die das Auftreten des *Nāḥ* im Zweistromland stellt, würde das bedeuten, dass die Verbindung des *Nāḥ*/Noah mit der Sintflutüberlieferung doch wahrscheinlich erst auf syrisch-palästinischem Boden erfolgt ist und dass vielleicht *Nāḥ*/Noah überhaupt nicht im Zweistromlande beheimatet war, sondern durch die Wanderbewegung des 19./18. Jahrhunderts wie auf der einen Seite nach dem Zweistromlande so auf der anderen Seite nach Syrien-Palästina gebracht wurde. In welcher Rolle er in die syrisch-palästinische Kulturlandtradition eintrat — dass er in diese Kulturlandtradition wirklich Eingang fand, zeigt ja gerade Gen. ix 20-27 —, darüber wird vorerst kaum etwas Sicheres auszumachen sein.

Alle diese Erwägungen verbleiben völlig im Bereich des Hypothetischen; sie sollen vor allem zeigen, dass, selbst wenn die These Lewy's über den *Nāḥ* im Zweistromlande und seinen Zusammenhang mit dem alttestamentlichen Noah als wenigstens wahrscheinlich akzeptiert wird, für die Erklärung der Art und Weise dieses Zusammenhangs doch noch sehr verschiedene Möglichkeiten offen bleiben, die alle in Betracht gezogen werden müssen. Sie sollen ausserdem zeigen, dass man doch allenfalls damit rechnen kann, dass in Syrien-Palästina und damit vielleicht auch im Kreise der israelitischen Stämme eine Noahtradition bekannt war, die Noah noch nicht mit der Sintflut in Zusammenhang brachte und die neben der Pentateuchüberlieferung, d.h. neben der jahwistischen Darstellung der Urgeschichte mit ihrer Noahauffassung weitergegeben wurde.

Damit aber kehren wir zu Ezechiel zurück. Nach allem Gesagten scheint es mir — vorsichtig ausgedrückt — nicht ausgeschlossen, dass bei der Erwähnung von Noah in Ez. xiv 14.20 eine vom Strom der Pentateuchüberlieferung unabhängige Noaherzählung vorschwebt. Es ist allerdings zu bedenken, dass an der einzigen weiteren

---

[1]) Vgl. H. Gunkel, Genesis[5] (1922), S. 83.

Stelle, an der ausserhalb des Pentateuch [1]) Noah im Alten Testament erwähnt wird, nämlich bei Deuterojesaja (liv 9), Noah nur als eine Art Stichwort für die Sintfluterzählung, also in fester Verbindung mit dieser, auftritt, sei es nun auf Grund der fixierten Pentateuchtradition, d. h. wenigstens des jahwistischen Werkes, oder sei es auf Grund nebenher gegangener mündlicher Weitergabe. Mag das nun auch für Ezechiel gelten oder nicht, jedenfalls war ihm und seinen Hörern Noah als Muster eines bewährten „Gerechten" bekannt [2]).

Wie kam es nun zur Zusammenstellung gerade der drei in Ez. xiv 14.20 genannten Namen? Hatten die drei genannten Männer etwas miteinander gemeinsam über die Tatsache hinaus, dass sie von exemplarischer „Gerechtigkeit" gewesen waren, so dass sich ihre Aneinanderreihung nahelegen konnte? Man hat zunächst den Eindruck, dass es sich um sehr verschiedene Gestalten handelt und und dass der Prophet in der israelitischen Überlieferung eine geschlossenere Gruppe von näherliegenden Beispielen für „Gerechtigkeit" hätte finden können. Oder wollte er gerade eine möglichst mannigfaltige Zusammenstellung bringen?

Mir scheint, dass die Aufzählung in Ez. xiv 14. 20 nicht zufällig ist und für das Anliegen der Erörterung in Ez. xiv 12-20 ihren guten Sinn hat. Die ausseralttestamentlichen Vorkommen von Daniel und Noah geben einige Fingerzeige für das Verständnis der Absicht des Propheten bei der Nennung gerade dieser drei Männer.

In der Sicht Ezechiels waren Noah, Daniel und Hiob offenbar Gestalten einer sehr fernen Vorzeit. Für Noah dürfte das ohne weiteres klar sein. Für den Daniel nicht des überlieferten Danielbuches, sondern jener kanaanäischen Tradition, die in dem ugaritischen Aqht-Text aus dem 14. vorchristlichen Jahrhundert auftritt und an die der Prophet in einer nicht mehr genau feststellbaren Weise anknüpft, wird das gleichfalls gelten. Hiob ist in dem späteren Hiobbuch in keiner Weise zeitlich festgelegt, und das wird auch in einer vorausgegangenen mündlichen Hioberzählung nicht anders gewesen sein. Hiob wird schon in dieser einer nicht genauer bestimmbaren Vorzeit zugerechnet gewesen sein im Sinne des Eingangs der überlieferten Hiobgeschichte: „Es war (einmal) ein Mann im Lande

---

[1]) 1 Chr. i 4 gehört mit zur Pentateuchtradition.

[2]) Vgl. die ausdrückliche Bezeichnung Noahs als „gerecht" in Gen. vii 1 (J) und Gen. vi 9 (P).

Uz mit Namen Hiob" (Hi. i 1). Es kommt hier ja nicht auf das tatsächliche Alter der betreffenden Traditionen an, sondern auf die Vorstellungen, die die Zeit Ezechiels sich von den drei genannten Männern machte.

Mit dieser vorzeitlichen Stellung von Noah, Daniel und Hiob aber hängt die andere Eigentümlichkeit zusammen, die sie miteinander gemeinsam haben, nämlich ihre Nichtzugehörigkeit zu Israel. Es fällt geradezu auf, dass Ezechiel die Nennung von Israeliten in diesem Zusammenhang geflissentlich vermieden zu haben scheint, obwohl ihm doch auch aus dem engeren Kreise Israels Musterbeispiele für „Gerechtigkeit" zur Verfügung gestanden hätten. Noah, Daniel und Hiob sind vorisraelitische bezw. ausserisraelitische Gestalten. Unter diesem Gesichtspunkt ist Hiob ein klarer Fall, der keiner weiteren Erörterung bedarf. Aber auch der Daniel der letztlich kanaanäischen Tradition dürfte dem Propheten als ein vorisraelitischer „gerechter Weiser" aus ferner Vergangenheit vorgeschwebt haben. Und dasselbe gilt gewiss von dem Noah der syrisch-palästinischen Kulturlandtradition, der auch dann, wenn etwa Ezechiel bei seiner Nennung nicht an die Sintflutgeschichte gedacht haben sollte, für ihn doch gewiss eine vorisraelitische Gestalt einer uralten Überlieferung war.

Was konnte nun die Absicht des Propheten sein, wenn er in Ez. xiv 12-20 als Beispiele Männer aufführte, die in seiner und seiner Hörer Vorstellung vorzeitliche Nichtisraeliten waren? Er dürfte damit zum Ausdruck haben bringen wollen, dass die in individueller Vergeltung sich bewährende Gerechtigkeit Gottes von jeher und universal, d.h. nicht nur in dem engeren Bereich Israels, gewaltet habe und dass sie auch jetzt noch und weiterhin in demselben Ausmass walte. Auch wenn jetzt Noah, Daniel und Hiob noch einmal wiederkehrten, würde es genau so zugehen, wie es — das ist wohl der unausgesprochene Gedanke bei ihrer Nennung — zu ihrer eigenen Zeit schon zugegangen war. Ob der Prophet Erzählungen kannte und voraussetzte, nach denen die drei Männer zu ihrer Zeit einmal durch ihre „Gerechtigkeit" „gerettet" worden waren, kann man wenigstens fragen [1]).

[1]) Wenn dem Propheten inhaltlich ungefähr der Inhalt der Rahmenerzählung des späteren Hiobbuches vorschweben sollte, so würde das für Hiob in der Tat zutreffen; und für Noah würde das gleiche gelten, wenn Ezechiel etwa doch die Sintflutgeschichte im Auge gehabt haben sollte. Nur für Daniel lässt sich angesichts der Spärlichkeit der vorhandenen Überlieferungen und des Fehlens

Wenn in Ez. xiv 12-20 in der angedeuteten Weise die immer unveränderte und universale Geltung der individuellen göttlichen Vergeltung anschaulich gemacht sein sollte, so hätten wir in diesem Abschnitt im Sinne der Exegese von JOH. HERRMANN [1]) eine besonders wirksame Folie vor uns für die besonders begründete und daher letztlich doch nur scheinbare Ausnahme von dieser für die Gerechtigkeit Gottes geltenden Regel, von der dann in dem anschliessenden Absatz Ez. xiv 21-23 die Rede ist.

---

aller Zwischenglieder zwischen dem ugaritischen Daniel und dem Daniel von Ez. xiv und xxviii gar nichts in der vorliegenden Frage aussagen.

[1]) Vgl. JOH. HERRMANN, *Ezechiel* (1924), S. 89.

TWO KINDRED CORRUPTIONS IN THE SEPTUAGINT

BY

PETER KATZ

Cambridge

There are many ways of dealing with corrupt passages in an ancient text and therefore it is important to classify the different types of corruption. Only after doing so the student, when faced with an individual instance, will be able to handle it appropriately. In the present instance my chief interest was the emendation of Is. li 6; but only after finding a second instance which presented identical symptoms and thus called for a similar cure did I feel encouraged to endorse the emendation of Is. li 6 which had been found long ago. Therefore I propose to take first Gen. xxxix 4 and only then to proceed to Is. li 6. A third paragraph will deal with some further corruptions which occurred to me when following up throughout the LXX the vocable στερεοῦν together with its Hebrew equivalents.

I. Genesis xxxix 4

שׁרת Piel *to serve*, *to minister* is rendered by παρίστασθαι in the Pentateuch and in Isaiah: Gen. xl 4 וַיְשָׁרֵת אֹתָם καὶ παρέστη αὐτοῖς, Ex. xxiv 13 Nu. xi 28 וִיהוֹשֻׁעַ מְשָׁרֵתוֹ καὶ Ιησους ὁ παρεστηκὼς αὐτῷ, Dt. xxi 5 לְשָׁרְתוֹ παρεστηκέναι αὐτῷ, Is. lx 10 וּמַלְכֵיהֶם יְשָׁרְתוּנֶךָּ καὶ οἱ βασιλεῖς αὐτῶν παραστήσονταί σοι. We should expect the same rendering in Gen. xxxix 4 וַיְשָׁרֵת אֹתוֹ, but actually our evidence displays εὑηρέστει δὲ αὐτῷ, for which Schleusner, II, 544 suggests the explanation *cogitavit de voce* יָשַׁר *placere*. I cannot accept Schleusner's argument, because יָשַׁר is never found without בְּעֵינֵי nor ever rendered by εὐαρεστεῖν. Moreover I consider it methodically sound in variants of this kind first to try to trace the cause of the corruption in the transmission of the Greek, before charging the translator with an improbable confusion, especially in cases where an emen-

dation requires only minor graphical changes. If εὑηρέστει is a corruption it must have taken place at a very early date, since our evidence is unanimous. As the preceding word is αὐτοῦ, -ΟΥ may be at the root of the corruption. It is not even necessary to presume a dittography, for it is equally plausible that a copyist, misled by the *scriptio continua*, thought that he had before him ΟΥΠΑΡΕΣΤΗ, nonsense which had to be changed, or was involuntarily changes, to ΕΥΗΡΕΣΤΗ, to make sense. The interchange of ΟΕΣΘ is among the most frequent confusions with which scribes certainly were prepared to reckon, and η, ῃ, ει are but variants of spelling, especially in the Hellenistic age. Also the interchange of A and H is frequent. These well known palaeographical facts are stated only to plead for the assumption that a copyist, when faced with ΟΥΠΑΡΕΣΤΗ, could very well think of εὑαρεστεῖν, a verb that occurs six times in Genesis for הִתְהַלֵּךְ. Therefore I suggest that we should emend Gen. xxxix 4 by reading παρέστη δὲ αὐτῷ.

II. Isaiah li 6

Exception has long been taken to ὅτι ὁ οὐρανὸς ὡς καπνὸς ἐστερεώθη, which is a strange rendering of כִּי־שָׁמַיִם כֶּעָשָׁן נִמְלָחוּ. Already Jerome wonders what the LXX may have had in mind when rendering *caelum sicut fumus firmatum est: si enim firmitas pro robore accipitur, quomodo fumo quod firmum est comparatur?* His own interpretation, both in his commentary on Isaiah and in the Vulgate, which is a translation from the Hebrew, is *caeli sicut fumus liquescent*. As an alternative he mentions *comminuentur*, '*in nihili et in salis modum conterentur et evanescent*', according to Aquila and Symmachus, *quorum prior dixit* ηλισθησαν, *alter* αλισουσιν. I cannot see how we can avoid the inference that Aquila and Symmachus used formations of ἁλίζω *to salt*, because they neglected the distinct shade of meaning which constitutes a homonym. For in our Isaiah passage we have the hapax legomenon מלח I Niphal *to be disintegrated, to be torn*, with the derivation מִלְחִים *torn garments, rags*, Jer. xxxviii 11-12. Ignoring homonyms and translating all of them consistently by only one equivalent is Aquila's way and in many cases also that of Symmachus. Jerome, on the other hand, knows about the different meanings (*liquescent*), but he still thinks it necessary to explain מלח I from מלח II (*in salis modum*). This is a mistake of method which still dis-

graces much of our lexica, even of the new LIDDELL-SCOTT. But it is a mistake of long standing, since, as I learn from ZIEGLER's edition of the Greek Isaiah, already Theodotion, whose translation has survived only in Chrysostom's exposition in Armenian, reads ‹οἱ οὐρανοὶ› ὡς ἄλας ἐστερεώθησαν. Thus he preserves the text of the LXX, as frequently, and only improves on it by prefixing ὡς ἄλας (omitting ὡς καπνός?). In the same note ZIEGLER re-translates Aquila's version by οὐρανοὶ ὡς καπνὸς ηλισθησαν and appends an explanation: '*involuti sunt*: *deductum ab* ελισσω *sive* ειλυω'. I do not see whether this applies to the interpretation of Chrysostom or to his Armenian translator. But there can be no doubt that this interpretation misunderstands the intention of Aquila as explained above and confirmed by his treatment of homonyms in general. Moreover we should expect ειλιχθησαν or ειλιγησαν in the passive aorist.

In modern times ἐστερεώθη has been considered corrupt. SCHLEUSNER V, p. 101, records a conjecture by PAULUS (*Obss. critt. philol. ad Jesaiae oracula*, p. 17) ἐστρώθη, *nebulae instar fumi delabentur*. But he continues: *Equidem* ἐκενώθη, *evanuit*, *legere mallem*. The latter was duly forgotten, but the former was resumed by others and still appears in ZIEGLER's apparatus although he does not approve it. Already in his *Untersuchungen zur Septuaginta des Buches Isaias*, Münster, 1934, pp. 157f., he quotes xlv 12 ἐστερέωσα τὸν οὐρανόν נָטוּ שָׁמַיִם and xlviii 13 ἐστερέωσεν τὸν οὐρανόν טִפְּחָה שָׁמָיִם and infers that in all these passages the translator used στερεοῦν, because the noun was οὐρανός and because in the first chapter of Genesis רָקִיעַ had been rendered by στερέωμα. Referring to OTTLEY II, pp. 338f., he thinks that the translator may have worked in a mechanical way without considering the context.

On the whole ZIEGLER is rather sceptical against conjectures, though he does a certain amount himself. [1]) He even mentions the expectation that newly discovered fragments might confirm earlier conjectures; but whereas he adds that there was little hope for this, the present writer's own experience is different: some of his conjectures have been confirmed by the Ezekiel papyrus.

In our case the emendation has long been found, only it was so carefully hidden away as to be completely overlooked. P. DE LAGARDE (*Prophetae chaldaice*, p. li) suggested that ἐστερεώθη was a corruption

[1]) *Göttinger Nachrichten, Phil. Hist. Klasse*, 1943, p. 391.

of ηρεωθη = ἠραιώθη from ἀραιόομαι *to be rarefied* which would exactly tally with the Hebrew. LAGARDE gave only later instances, many from the great Basil and one each from Dio Chrys. I. 112. 8, and *Geopon.* 9. 23. 5.

In accepting this suggestion we take it that the translator understood the special meaning of the Hebrew hapax legomenon, though elsewhere he frequently blunders from lack of competence and exegetical tradition. Our decision here is of a certain methodological interest, and it is worth while devoting some space to it. After OTTLEY and ZIEGLER we do wisely not to touch any of the passages in which the translator of Isaiah is caught bungling and in so doing, more often than not, using his cherished stock phrases. But, on the other hand, we must never forget two things. For the first, our notion of his ways of translating rests on the accumulated impression of his shortcomings, and this impression is the result of our interpreting the Hebrew and Greek of many passages side by side. But, for the second, any passage that admits or even requires an interpretation on different lines, at the same time ceases to be evidence for that impression, and has to be dealt with on its own merits. Therefore our general impression, however many instances may support it, must never stand in the way of an unbiassed examination of individual cases.

ἀραιός and ἀραιόω are by no means rare words in ancient Greek, considering their meaning which could not prompt their frequent use. The word group is used by Homer, the Ionic medical and scientific writers, Aristotle, Theophrastus and subsequent Hellenistic authors, in short everywhere except in Attic which instead preferred μανός, μανόω, according to the Atticist Phrynichus, *Praep. Soph.* p. 89B. ἀραιοῦσθαι is found in Philo Mechanicus, *Belopoeica*, 71. 43, who is contemporaneous with our translator. So there is nothing in the way of crediting him with this vocable, since, though a poor Hebraist, he is quite at home in Greek. It is therefore more precarious to presume that he should have understood מלח I in its unique denotation. But here he was helped by the context which he grasped for once: the heaven to vanish *like smoke*, the earth to decay, and its inhabitants to die, whereas God's salvation will be for ever, and his righteousness will not be abolished.

Also here the origin of the corruption is best understood from the assumption that a copyist or recensor wrongly divided the word-complex ΚΑΠΝΟΣΗΡΕΩΘΗ by taking together-ΟΣΗΡΕΩΘΗ, a

procedure which practically amounts to dittography. Once more the guess was possible because the interchange of O and E was so frequent and seemed so slight. So it was only a minor step to proceed to ΕΣΤΕΡΕΩΘΗ. And the choice of the latter vocable was ready at hand from the very associations mentioned by ZIEGLER, which might quite as well or even better be suited to the subsequent stage of transmission. At any rate, as far as DE LAGARDE's emendation carries conviction, there is little room left for ideas thought out in defence of the corruption, once it has been healed convincingly.

III. SOME FURTHER CORRUPTIONS

It still remains to survey the remaining instances of στερεοῦν in the Septuagint with its Hebrew equivalents.

1—Whereas στερεός with some derivations is rather frequent in classical Greek, στερεοῦν is absent from Attic proper, since Xenophon is not a fully Attic writer. It is rare as a whole, and there may be more instances from the Bible than from the vast pagan literature. Still today when using the word *firmament* we base on רָקִיעַ and στερέωμα, since both words have different meanings in pagan Greek, and *firmamentum* in the biblical meaning begins only with Gen. i 6 and Col. ii. 5. In the LXX it is associated whenever there is the question of *heaven*. If we neglect, as we should, passages with verbs like רקע (Hiphil, Job ·×·Θ xxxvii 18), תכן (Piel, Ps. lxiv 3), כון (Niphal, Ps. xcii 1), there still is the remarkable instance of Ps. xxxii 6, in which a colourless עשׂה Ni. becomes οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν. Elsewhere, Hos. xiii 4, in an obelized amplification in the vein of Deutero-Isaiah (NYBERG, *Studien zum Hoseabuche*, p. 102), we read στερεῶν οὐρανὸν καὶ κτίζων γῆν, or, in Amos iv 13, στερεῶν βροντὴν καὶ κτίζων πνεῦμα (בֹּרֵא/יוֹצֵר); whereas Ps. cxxxv 6 is more in conformity with our first set of examples, τῷ ποιήσαντι τοὺς οὐρανούς, τῷ στερεώσαντι τὴν γῆν ἐπὶ τῶν ὑδάτων (לְרֹקַע/לְצֹשֵׂה). We see: στερεοῦν has become one of the indispensable components of the vocabulary describing creation. At the same time we realize that this aspect does not cover Is. li 6.

2—As we have seen, נָטָה *to stretch out* is one of the Isaian equivalents of στερεοῦν. Yet στερεοῦν is not its only translation. I present some others, because a tabulation helps us to get rid of

some further corruptions. First there is στῆσαι Is. xl 22; xliv 13; li 16. From them we can emend li 13 τὸν ποιήσαντά σε, τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσαντα τὴν γῆν, where the second ποιήσαντα has expelled στήσαντα (נוֹטֶה) [1]). Further we have the rendering πῆξαι Is. xlii 5 ποιήσας . . . . πήξας . . . . στερεώσας (רֹקַע/וְנוֹטֵיהֶם/בּוֹרֵא); liv 2 πῆξον (הַטֵּי, Γ/ ἐκταθήτωσαν); and 1 Par. xvi 1 τῆς σκηνῆς, ἧς ἔπηξεν αὐτῇ Δαυιδ, after which we have to read καὶ ἔπηξεν αὐτῇ σκηνήν instead of ἐποίησεν in 1 Par. xv 1, comparing also the Lucianic reading of 2 Par. i 4 ἔπηξεν (𝔊 ἡτοίμασεν)αὐτῇ σκηνήν.

---

[1]) Exactly as in Is li 16 the Hebrew displays a corrupt לִנְטֹעַ from נטע *to plant* (*plantes* Aquila and ἐφύτευσα Symmachus), which HOUBIGANT corrected to לִנְטֹת from נטה, also Dan. xi 45 וְיִטַּע (φυτεύσει Aquila) must be emended to וְיִטֶּה from נטה (= στήσει LXX, πήξει Theodotion, ἐκτενεῖ Symmachus).

List of emended passages:
𝔐: Dan. xi 45.
𝔊: Gen. xxxix 4; Is. li 6. 13; 1 Par. xv 1.

VICARIOUS SOLIDARITY IN THE OLD TESTAMENT

BY

CUTHBERT LATTEY

Chipping Norton, Oxon

In the study of Holy Scripture it appears possible to formulate certain principles of interpretation which are founded upon the mentality of the writers and peoples concerned, and are understood by them to be part of the divine providence in their regard. They can be recognized in the Old Testament itself, and are inherited by the New, which also tends to interpret the Old Testament upon such principles. *Vetus in Novo patet*; I propose to make some use of the New Testament, but only to explain some aspects of its Old Testament exegesis. Two of these principles I have already expounded elsewhere, but shall set them forth shortly here also, because they form a good introduction to the third, which is the main subject of my paper.

The first I have called compenetration, and I think I may claim that both the term and the principle have found favour. Not that any of these principles have been discovered for the first time by myself, but I hope that I may have helped somewhat to call attention to them and to make their precise significance clearer. The principle of compenetration really goes back to St. Jerome, who brings it forward when treating of Antiochus IV in the Book of Daniel, seeing a figure of Antichrist by compenetration in that king, and of Christ in Solomon, as portrayed in Ps lxxii. I myself have followed his treatment in the long note on Dan. xi. 40-45 in my edition of the Book of Daniel in the *Westminster Version of the Sacred Scriptures* (Dublin, Browne and Nolan, 1948). St. Thomas Aquinas follows St. Jerome closely (though without mentioning him) in the preface of his commentary on the Psalms, and enunciates the general principle more clearly: „Prophecies are sometimes uttered about things which existed at the time in question, but are not uttered primarily with reference to them, but in so far as they are a figure of things to come; and therefore the Holy Ghost has provi-

ded that when such prophecies are uttered, some details should be inserted which go beyond the actual thing done, that the mind may be raised to the thing signified." He likewise follows St. Jerome in seeing a figure of Christ by compenetration in Ps lxxii.

The late Samuel R. Driver, in whose footsteps his son follows with no less distinction, admitted what is at bottom the same view. In his *Studies in the Psalms*, a work collected and edited after his death by Burney (Hodder and Stoughton, 1915), he writes of Ps cx: "It depicts a king, transcending the historical reality, invested with an ideal dignity, and ideal powers" (p. 128). And again, "We see traits which pass beyond the literal reality, and lend themselves to an ideal picture... And in the Epistle to the Hebrews it is shown how the promise of a priesthood, superior to that of Aaron, solemnly inaugurated, and unchangeably constituted, pointed to the abrogation of the Levitical priesthood, and received its fulfilment in the person and office of Christ" (pp. 131-2).

Another important principle of interpretation I have called biblical relativity; and its chief bearing will be seen at once from the title of an article in which I proposed it at some length in the *Journal of Theological Studies* (July-Oct. 1941; vol. 42, pp. 155-165): "The Prophets and Sacrifice: a Study in Biblical Relativity". Hebrew is a defective, and therefore impressionist language; it produces its effects by mighty sweeps of the brush rather than by the delicate minuteness of an etching. Its tenses do not of themselves express time: its adjectives lack degrees of comparison: it does not distinguish "and" from "but", and so on. Hence it is apt to overstate the truth, but in such a way that the moderately intelligent reader will not miss it. Rather he will think of a number of other examples. It may be worth while to quote one example. In Deut. xxiii 9 the Revised Version gives:

> Who said of his father and of his mother, I have not seen him,
> Neither did he acknowledge his brethren,
> Nor knew he his own children.

There seems to be a fairly good case for omitting, "of his mother". Moffatt in his well-known version translates:

> He said of father and of mother,
> 'I regard them not',
> he disowned his brothers,
> ignored his own children.

One finds a similar usage in the New Testament, especially in the Fourth Gospel (vi 27, 32, vii 16, xii 25, 44, etc.), and especially there in regard of *judging*; but this last point is a little complicated, and I had better refer the reader to the article itself. The New Testament examples have doubtless been influenced by Old Testament usage; still, there is a striking classical example which may be worth quoting, from Demosthenes' speech on the events in the Chersonese, section 30:

καὶ τὸ μὲν τούτων τινὰς εἶναι τοιούτους δεινὸν ὂν οὐ δεινόν ἐστιν· ἀλλ' ὑμεῖς οἱ καθήμενοι οὕτως ἤδη διάκεισθε, ὥστε . . .

Our English is a somewhat lawless language, but it will not tolerate anything so violent as this; we should have to say, "Dreadful as this is, what is far more dreadful is that you should . . ." or something of that kind. The chief application of this principle, already indicated above, concerns the prophets and sacrifice; there is danger that they be thought *opferfeindlich*, opposed to all sacrifice, when in reality (as I think I have shown) what they are really attacking is idolatry.

Having thus by way of introduction illustrated the principles of compenetration and relativity, I may come to that of vicarious solidarity. Solidarity itself is founded deep in human nature, so that it is dangerous to disregard it, and vicarious solidarity hardly less so; but I shall confine myself to the biblical aspect. Many will remember what stress the late H. Wheeler Robinson used to lay on "Corporate Personality", which comes to much the same thing as "solidarity", and indeed to some extent involves vicarious solidarity as well. I may refer to his article on "the Hebrew Conception of Corporate Personality" [1]), in which he summed up much of his thought upon the subject.

Adam means "man" or "mankind", and since *Judah* can mean either the patriarch himself, or the tribe descended from him, or his territory, and so of all the twelve patriarchs, we may infer that *adamah* is to be understood (either originally or by a later adaptation) of man's source of being (Gen iii 19), and of his territory, the whole earth (*cf.* Gen xii 3). From another point of view the feminine of "man" (*'iša* from *'iš*: Gen ii 23) evidently expresses solidarity; for "they two shall become one flesh" (Gen ii 24). I am not dealing with

---

[1]) Sonderabdruck aus *Werden und Wesen des Alten Testaments* (Beiheft 66 zur ZAW), 1936. Verlag Alfred Töpelmann in Berlin, W. 35.

scientific etymology, to which we cannot always look for the essential explanation. This concept of man and woman is much stressed by St. Paul in setting forth the unity of Christ and the Church (*e.g.*, Eph v 22-33). Eve's distinctive name, however, is given her as being the mother of all the living; she has her place in Adam's identification with all his posterity, but more particularly she is responsible for the future position of woman in the world (Gen iii 16), as Adam is for that of man (Gen iii 17-19), no less than for that of the *'adamah* itself (Gen iii 17-19).

It is obvious that much that has been said can be applied to Jacob's blessing in Gen xlix 3-27, and also to whole nations, including Israel. The notion of such solidarity was deep-rooted and widespread. Both Jeremiah (xxxi 29) and Ezekiel (xviii 2) quote the proverb:

> The fathers have eaten sour grapes,
> And the childrens' teeth are set on edge.

Both prophets as from God repudiate the proverb, and insist upon individual responsibility. But Hebrew, as has been implied, is not given to fine distinctions, nor to harmonizing the various aspects of the truth, a task which a sane exegesis at times cannot escape. How much, for example, a son may derive from his parents! The actual qualities of his body and mind, his whole upbringing and education, with their great influence on his character, much of his likes and dislikes, national, hereditary, individual: and so forth. And yet, whatever his advantages and disadvantages, as a rule he is mainly responsible for himself: he should make use of his opportunities, struggle against his disadvantages, lead a moral life. He cannot altogether shake off his responsibilities, however few the talents he has received. Neither individuals nor nations are exactly equal, but must be judged according to what they have received.

But enough of solidarity taken simply in itself; let us realize that vicarious solidarity, even taken precisely as such, is likewise a principle deeply rooted in human nature, with which in fact we are perfectly familiar, if only we will pause a moment to think upon it. It is in virtue of this principle that we have elective assemblies and ambassadors, and many such institutions. *Quicquid delirant reges, plectuntur Achivi* (Hor. Ep. 1. 2. 14); an example of which may be found in 2 Sam xxiv, 1 Chron xxi, though David protested against it. And the principle applies to the family, which is regularly represented by the father.

An intermediate unit was the clan, which acted hrough the *Go'el*, the next of kin. I have treated the position of the *Go'el* at some length in my edition of the *Book of Ruth* for the *Westminster Version of the Sacred Scriptures* (Longmans, London, 1935), and do not propose to enlarge upon the subject here. For further reference I may mention also NEUFELD'S *Ancient Hebrew Marriage Laws, with special references to general Semitic Laws and Customs* (Longmans, 1944). The solidarity of the clan (*mišpaḥah*) involved of course the solidarity of the larger units containing it, the tribe and nation. The *Go'el*, then, represented the clan in the fulfilment of its rights and duties; the primitive meaning is probably *vindex*, the 'vindicator' who has a corporate right or duty to enforce, though it came to be extended even to Yahweh (*e.g.* Job xix 25).

Th *Go'el's* office might embrace property and persons; its application to land, however, can hardly be primitive, since this could have but little meaning for nomads, but is rather the later application of a more general principle. In Num v 8 there is a passing mention of restitution to the *Go'el* if it cannot be made to the injured party, presumably because of death. In regard of persons, the *Go'el* has three main obligations to his kinsman: to redeem him from slavery, to avenge his blood, and to raise up offspring to him. There is a fictitious but clear case of the "avenger of blood" in 2 Sam. xix 11. The case of Judah and Tamar (Gen xxxviii), no less than that of Ruth, and also the practice of other Semitic nations, all suggest rights and duties on the part of the *Go'el* much wider than the biblical levirate of Deut xxv 5-10.

From the *Go'el* we may pass to the great significance of firstfruits. I remember that Wilhelm SCHMIDT, author of *Der Ursprung der Gottesidee*, etc., telling me that he thought that firstfruits constituted the most primitive form of sacrifice as a permanent institution. They would thus be representative of all that from which they were taken, an obvious application of the principle of vicarious solidarity, even when the sacrifice itself was not insisted on, as in the case when Yahweh not only claimed all the firstborn of Israel for His own, but took all the levites in their place: *cf.* Num iii 11-13, viii 14-18. The general principle seems to be this representative character of the firstborn, whether for slaughter, as in the case of the Egyptians, or for especial election, as in the case of the Hebrews, though in the latter there was an obvious advantage in letting the consequent especial service of God be in the hands of a tribe rather than of all

the firstborn of Israel. Even here we may find some parallel to the destruction of the firstborn of Egypt in such a practice as decimating (*e.g.*) a mutinous regiment, as has sometimes been done. The human instinct evidently bases such a punishment on vicarious solidarity.

It is time that we came definitely to sacrifice, and it will be best to come directly to the Old Testament sacrifice which is founded most directly upon vicarious solidarity, the sacrifice of the scapegoat (Lev xvi). It is a subject which has raised considerable discussion, but it is not in question that Aaron is to "confess over him (the scapegoat) all the iniquities of the children of Israel.. and he shall put them upon the head of the goat" (21). Samuel Driver in the article *Azazel* in Hastings' *Dictionary of the Bible* argues strongly for a personal Azazel, a spirit; but it does not seem very likely that such a spirit should be set up over against Yahweh as receiving what would be to all intents and purposes an opposition sacrifice of his own. The Oxford Hebrew Dictionary (Brown-Driver-Briggs) takes Azazel to mean "entire removal", appealing to the Arabic root: "the entire removal of sin and guilt from sacred places into desert on back of goat, symbolic of entire forgiveness". It seems best to understand it in this way, since the animal was symbolically destroyed, and later on care was taken that it did actually die; but this victim, so utterly defiled by sin and identified with it, could not decently be sacrificed to Yahweh in the ordinary way, but was done away with privately, yet sacrificially, for 'without the shedding of blood there is no pardon' (Heb ix 22). And with this strong emphasis upon the identification of the scapegoat with sin we may compare 2 Cor. v 21: "Him that knew not sin, for our sakes he made sin, that in him we might become the justness of God." But whatever interpretation be put upon the scapegoat, that some sort of solidarity is established between it and the offerer (the high priest representing vicariously the whole people of Israel) will hardly be denied. And this may help to bring out the element of solidarity even in other sacrifices. Interpreted in modern terms, it was the entire lack of solidarity between himself and the sacrifice which would have resulted from David's accepting Araunah's treshing-floor (and oxen and all else required for the sacrifice) that made the king insist upon his taking payment (2 Sam xxiv 1 Chron. xxi).

From the scapegoat I turn naturally to Isai. liii, which hardly calls for much exposition, being such a clear case of vicarious solidarity.

Verily he hath borne our infirmities,
And hath carried our pains....
Nevertheless he was pierced because of our transgressions,
Crushed because of our iniquities;
The chastisement that hath brought peace to us was upon him,
And by his blows we have been healed.
All we like sheep had gone astray,
We had turned everyone to his own way;
And Yahweh made to light upon him
The guilt of us all....
By reason of the sin of my people he was stricken unto death....
If he shall make his life a guilt-offering,
He shall behold a seed, he shall prolong his days....
My just servant shall justify many,
For he shall carry their iniquities....
He bare the sin of many,
And interceded for the transgressors.

Thus the theme is pressed home in verse after verse. And it interesting to find it taken to heart in a work written only a short time before the opening of Christ's public ministry, the so-called *Assumption of Moses*[1]). In the *Catholic Biblical Quarterly* for 1942 (vol. 4, pp. 9-21) I discussed "The Messianic Expectation in the *Assumption of Moses*". The date is fixed a little before 30 A.D. by the fact that the *Assumption* prophesies that the sons of Herod the Great will rule for shorter periods than he did himself (vi 7), whereas Antipas (banished 39 A.D.) and Philip (died 34 A.D.) reigned for longer periods. The author inveights bitterly against the high-priestly Sadducean families of New Testament times, who controlled matters religious in Palestine, and it is to save the people from this scourge that the man called Taxo is prepared to fast and to die along with his sons. The name seems to be an *ab-bag* anagram, so to call it, for "Shiloh" (the Massoretic writing of the word occurring in Gen xlix 10), but with *samekh* read by mistake for *mem*, so that the name should be *Takmo*. Takmo addresses his sons thus: "Let us fast for the space of three days, and on the fourth let us go into a cave which is in the field, and let us die rather than transgress the commands of the Lord of lords, the God of our fathers. For if we do this and die, ur blood will be avenged before the Lord. And then His kingdom will appear throughout all His creation, and then

---

[1]) I am using chiefly the edition of the work by the late R. H. Charles (London A. and C. Black, 1897).

Satan shall be no more, and sorrow will depart with him", and so on (lx 6ff. in CHARLES' translation). Thus we have a sort of hunger-strike, as we should be inclined to call it nowadays; but by these voluntary deaths Israel is to be delivered. We have in fact a suffering Messiah; it is surprising that CHARLES should have denied it (p. lxi). "Then thou, O Israel, wilt be happy — And God will exalt thee", *etc.* (x 8-9).

Thus a vicarious solidarity on the part of offerer and victim (whether the two be one and the same or no) seems sufficiently established in the act of sacrifice; but further, a responsive solidarity was established between God and the sacrificer and his company by the act of communion when this was performed. That this principle was recognized in pagan circles needs no proof; but it may be worth while to quote no. 39 in MILLIGAN's useful *Selections from the Greek Papyri* (Cambridge, 1912, Oxyrhynchus Papyri, no. 523, 2nd. cent. A.D.): "Antonius, son of Ptolemaeus, invites you to dine with him at the table of the lord Serapis in the house of Claudius Serapion on the 16th at the 9th hour" (about 3 p.m.). This, as MILLIGAN points out, is a ceremonial rather than a private feast, and he indicates the resemblance to 1 Cor. x 21: "Ye cannot partake of the table of the Lord and of the table of devils." This is an interpretation of Old Testament sacrifices which especially applies to the so-called peace-offerings, as in Levit iii, vii 11-34. "The Peace-offering stands by itself as a sacrificial meal." So wrote the late PATERSON in Hasting's *Dictionary of the Bible* (vol. IV, p. 338b); and this much seems sufficiently evident without further discussion of the somewhat intricate question of Old Testament sacrifices.

But neither in Old or New Testament can the communion, the solidarity with God, be vicarious; each one must secure it for itself. Sacrifice is the means, which can be attained by a priest, or a priest-victim, acting in solidarity with the community of worshippers; but solidarity or union with God, what Fathers of the Church and others call deification, is the divinely appointed end of man, nowhere more strongly expressed than in John xvii 20-23, where Christ's prayer is that His followers may even be, if one may say so reverently, extra persons of the Blessed Trinity. Such is the end there proposed for man, to which the Old Testament doctrine leads up.

THE ARK OF GOD AT BEIT SHEMESH (1 SAM. VI) AND PERES 'UZZA (2 SAM. VI; 1 CHRON. XIII)

BY

N. H. TUR-SINAI
Jerusalem

In 1 Sam. vi we read how the Ark of God, on returning from its exile in the cities of the Philistines to the area of Israel, stopped at Beit Shemesh before it was sent on to Qiryat Ye'arim. In this story, as can easily be discerned, two different traditions are amalgamated: one, represented by the main part of the story, reports how the Ark was placed upon a new cart (v. 7), drawn by two cows, and taken to the border of Beit Shemesh, to the field of Yehoshua' the Beitshemite, "where there was a great stone (אבן) . . . And the Levites took down the Ark of the Lord . . . and put them on the great stone (v. 15) . . ."; of the second tradition only a fragment is given, which adds the following to the account of the first:

"and [they came] unto (ויבא]ו עד[) [1]) Abhel (אבל) Haggedola, whereon they set down the Ark of the Lord—unto this day in the field of Yehoshua' the Beitshemite. And he smote the men of Beit Shemesh, because they had looked into the Ark of the Lord, even he smote of the people fifty thousand and tree-score and ten men: and the people lamented, (ויתאבלו), because the Lord had smitten many of the people with a great slaughter" (v. 18-19).

It is easy to recognise that we have to do here with a part of another tradition, parallel to the first, that ועד at the beginning of this passage is a remnant of ויבאו עד "and they came unto" or ויגיעו עד "and they reached" and that the extant version inappropriately puts elements of both traditions into one and the same verse: "And the golden mice, according to the number of all the cities of the Philistines belonging to the five lords, from fencied cities unto country villages—and unto Abhel Haggedola, whereon they set down the Ark of the Lord". There certainly was no Abhel Haggedola among "the number of all the cities of the Philistines belonging to the five

[1]) On this restoration see below.

lords", but we are faced here with a piecing together of remnants of two different traditions.

The tradition embodied in v. 18 *seqq.* differs from the one given previously, *inter alia*, in that it speaks not of a stone, אבן but of Abhel, אבל. In fact, the narrative in vv. 18 and 19 is an aetiological explanation [1]) of the name of the place which existed "unto this day", *i.e.*, until the days of the narrator. The passage says, in effect: Why is that place called אבל? Because God smote there among the people, "and the people lamented (ויתאבלו), because the Lord had smitten many of the people with a great slaughter".

This reminds us of what is said of a similar place-name, Abhel Misrayim at Goren Ha-aṭad, which is likewise explained aetiologically (Gen. l 6-10) as "a great and very sore lamentation" and "grievous mourning (אבל)". We shall have to refer again to the similarity of these two aetiological explanations.

It is only in this passage, and not in the main part of the story, that we find Abhel, a word which can be interpreted in the sense of אבל "mourning". The first tradition, the one followed in the main part, speaks of אבן גדולה, the great stone, and a further parallel story, to be discussed later, shows that this version, too, has its support in tradition. Are we to conclude that the version in which the place is called the great stone (אבן) did not tell of God's visitation and the lamenting which followed it? By no means. Arabic, which instead of *'bl* "to mourn, lament" has *'bn* (especially in the second form, أَبَّنَ 'abbana) "to mourn, lament a dead person" [2]), shows us that we have to do here with a mere dialectal difference in pronunciation. Some ancient Hebrew dialect evidently expressed that concept not by אבל, ויתאבלו, but by אבן, ויתאבנו. The story arose, in a region where אבן was pronounced instead of אבל in the sense of "mourning", as an aetiological legend on אבן גדולה, "the great stone". We have thus reconstructed what must have been the original tradition. It was only later, at a place and time at which אבל and not אבן was pronounced in the sense of "mourning", that people pronounced and wrote אבל and said ויתאבלו or the like in the interpretation of the name, which formerly had אבן and ויתאבנו. There

[1]) The attempts to harmonize these different traditions by reading אבן instead of אבל miss this fact.

[2]) The etymological connection between hebr. אבן and أَبَّنَ was noted many years ago by Th. Nöldeke (ZDMG 40, p. 724). See also dictionaries.

is no material difference between the two traditions. Both tell the same story, but with such variations as were necessary to explain the matter to those who spoke a different dialect.

If it is correct that the story of the great mourning originated in a dialect which instead of 'bl, had 'bn, then it may well be that Abhel as a geographical term is likewise merely a development of אבן, so that אבל הגדולה, too, would originally have been "the great stone" (see also below).

The particulars of God's visitation of the people of Beit Shemesh are given in v. 19 in rather obscure form: "And he smote (ויך) the men of Beit Shemesh, because they had looked into the Ark of the Lord, (even) he smote (ויך) of the people seventy men, fifty thousand men". The difficulties in this verse have been pointed out by both ancient and modern authors, but without the correct solution being found by any of them. The main difficulties are the following: 1) the duplication of the predicate: ויך appears twice, the first time without a subject; 2) the duplication in stating the number of those smitten: seventy men, fifty thousand men, without any syntactic connection between the two figures; 3) the number of fifty thousand victims, which is very difficult to accept, even in a legendary report, in the case of a little town like Beit Shemesh; 4) the number of seventy, which is smaller than one would expect in a legend claiming that "the Lord had smitten many of the people with a great slaughter".

Now we have early evidence of a different version in the rendering of that verse by the Septuagint. That version, however, with the inferences to be drawn from it, was never correctly established. I will quote here S. A. Driver's remarks (*Notes on the Hebrew Text of the Book of Samuel*, 2nd ed., p. 59), which clearly reflect the gist of the discussion on the passage:

"Instead of ויך באנשי בית שמש LXX has the remarkable reading καὶ οὐκ ἠσμένισαν οἱ υἱοὶ Ἰεχονίου ἐν τοῖς ἀνδράσιν Βαιθσαμυς, the originalty of which speaks strongly in its favour. Unfortunately, ἀσμενίζω does not occur elsewhere in LXX, so that it cannot be ascertained definitely what Hebrew word it may here express. It is not probable that such an unusual word would have been chosen to render a common term like שמחו (which indeed in v. 13 is represented by the ordinary εὐφραίνεσθαι). Wellhausen suggests ולא נקו בני יכניהו, *i.e.*, 'And the sons of Jechoniah *came not off guiltless*, were not unpunished, among the men of Beth-shemesh, because they had gazed at the ark of Yahweh; and he smote among them

(בהם for בעם, as LXX) seventy men' (so NOWACK). KLOSTERMANN suggests the rare חָדוּ (Ex. 18, 9) for ἡσμένισαν, 'And the sons of Jechoniah *rejoiced not* among the men of Beth-shemesh, when (*or* because) they looked upon the ark of Yahweh' (so SMITH and BUDDE). Whatever be the verb to which ἡσμ. corresponds, the adoption of the LXX reading offers a material improvement in the style of the verse: in the Massoretic text, ויך בעם follows awkwardly upon ויך באנשי בית־שמש and is in fact tautologous, whereas ויך בהם of LXX refers naturally and consistently to the sons of Jechoniah before mentioned. The first ויך in the Massoretic text, on the other hand, must be just the mutilated remnant of the clause preserved in LXX." So far DRIVER.

In the above note, correct observations appear side by side with the mistaken basic assumption that LXX were right not only as regards the reading before them but also as regards their understanding of it. This they undoubtedly were not. For what point is there in mentioning here, as known persons, "the sons of Jechoniah"? No Yekhonyahu, Konyahu or Yehoyakhin, or his sons, can be traced in the Bible until the end of the First Temple, when we find a bearer of that name in the son and successor of Yehoyaqim, King of Judah (2 Kings xxiv 6). Nor is the name attested for an earlier period by any extra-Biblical source. Another reason why there is no point in a reference to such "sons of Jechoniah" is the fact that we have to do here not with an historical account but with an aetiological legend, intended to explain the name "the great Abhel". Why should it have been reported, even before the particulars of the affliction and the mourning, that the sons of a man named (Ye)khonyahu did not rejoice or did not come off guiltless? And if it was reported, why had the copyists of the Hebrew text such difficulties with the words or the subject-matter that they omitted the negative statement concerning the sons of Yekhonyahu and gave instead a single word, a subjectless verb in the affirmative: ויך? These and other questions remain unsolved by the conjectures of the various scholars.

In point of fact, the Septuagint cannot be regarded as evidence of the meaning intended by the authors of the original, but only of the sequence of letters which the translators had before them. In this case they, as well as the copyists of the Hebrew text, had before them words which they did not properly understand. It is because they did not grasp the exact sense of these words that the copyists of the He-

brew text replaced them with a single word, fitting the general meaning of the passage, by using here, as in the further part of the sentence, the verb ויך; and the Greek translators, who interpreted the letters before them as a reference to "the sons of Yekhonyahu", adjusted the remainder of the sentence accordingly by translating "he smote of them" instead of "he smote of the people".

The letters which the translators had before them, in the ancient *scriptio defectiva*, spelt as follows: . . . ולא נקו בנכניהו(ה) באנשי בית שמש. There is, however, no reference here to any sons of Yekhonyahu as the translators supposed, but the evident meaning is: . . . ולא נִקּוּ בִּנְכֹן יהוה באנשי בית שמש 'and no one came off in the Lord's *smiting*', that is to say: There was no one who came off unpunished, 'on the day when God smote among the people of Beit Shemesh.' This was undoubtedly the original version, as will be shown below by conclusive evidence. The translators, however, did not grasp the meaning of the passage; this is why they read and translated it as they did. The copyists who transmitted the Hebrew text were likewise unable to make out the exact sense of those letters, since they did not know the word נָכֹן[1]) in this meaning, and they therefore contented themselves with expressing the main idea again by the word ויך which already occurred in the further part of the sentence.

The phrase ולא נקו is used here in a general sense, "there was no one who came off unpunished", and not with reference to particular persons, such as "the sons of Yekhonyahu"; this corresponds to the use of this verb in various other places in the Bible, as "whosoever toucheth her shall not be innocent (ינקה)" (Prov. vi 29), or to the use of the phrase אין נקי in the sense "without exception" in 1 Kings xv 22. נָכֹן, נָכוֹן, from נכה, like חָזוֹן from חזה, is the noun of action to ויך, occurring in the same sentence. Compare the use of this verb in pi'el: נַכֵּה (Num. xxii 6), pu'al: נְכֻתָה, נְכוּ (Ex. ix 31 seq.), niph'al: נִכֶּה (2 Sam. xii 15), and also as an adjective: נִכֵּה רגלים, נִכֵּה רוח, and the like. נכון is synonymous with מכה, נגף, מגפה, the Lord's smiting. We shall later see why this uncommon word was here given preference.

Thus, by referring to the version preserved in the Greek translation,

---

[1]) On the word נכן see immediately below.

we have found a natural solution to the first difficulty, the one represented by the duplication of the verb ויך. It is the Talmud and the Targum that show us the way to a simple and natural solution of the difficulties connected with the numbers in the subsequent part of the verse:

ויך בעם שבעים איש חמשים אלף איש
"he smote of the people seventy men,
fifty thousand men".

The homiletic explanation in the Babylonian Talmud, Sota 35 b, reads: "they were seventy, but each of them was worth fifty thousand." The Palestinian Talmud, Sanhedrin 114 (20 b) notes: R. Ḥanina and R. Mana: one said: 'and he smote of the people seventy men' refers to the Synhedrion, and 'fifty thousand' means that they were worth as much as fifty thousand men; the other said: 'and he smote of the people seventy men' refers to the Synhedrion, while the 'fifty thousand' were of the common people." A. Aptowitzer, ZAW 1909, p. 243, who quotes also other sources, including Hieronymus speaking in the name of his Jewish teachers [1]), rightly compares Targum Yonathan: "And he killed of the *elders* of the people (סבי עמא) seventy men and of the general population fifty thousand men."

Aptowitzer, as others, sees the origin of this interpretation in the number of seventy as corresponding to the membership of the Synhedrion. However, the Babylonian Talmud (which brings the matter in the Tractate Sota, and not in Sanhedrin), as well as Targum Yonathan, do not speak at all of the members of the Synhedrion, so that this element must be regarded as a later development. Targum Yonathan, which speaks of סָבֵי עַמָּא, shows that the origin of the interpretation must be sought in a different reading of the text, perhaps in an *al-tiqrē* interpretation: do not read שבעים, seventy, but שָׁבֵי עָם, "elders of the people". In that case, the homiletic emendation would represent an echo of another, more correct reading, concealed in the lettersequence of the extant text.

Targum Yonathan's rendering suggests that the Massoretic letters, especially in the ancient spelling preserved in the Lakhish documents and occurring also in the O.T. (in the former, compare particularly

---

[1]) Hieronymus translates: „Septuaginta viros et quinquaginta plebis" and comments: „hos septuaginta . . . viros, judices septuaginta Hebraei intellegunt, quorum merito et gloria quinquaginta millia viri comparabantur . . .".

שמרם instead of שומרים), are susceptible of a different reading. The letters שבעם איש חמשם אלף איש may be read not as two mutually contradictory numerical data but as a) a summing up of the categories of persons smitten, and b) an indication of the number of those persons:

a) שָׂב עִם אִישׁ חֲמֻשִׁם "old men and warrior",

b) אֶלֶף אִישׁ "one thousand men".

The phrase שב עם איש חֲמֻשִׁם "old men and warrior" is one of many similar phrases in the O.T. which are apt to occur, as here, in accounts of affliction and destruction wrought by God, e.g.,

1) with the conjunction עִם:

"The sword without ... shall destroy both the young man and the virgin, the suckling also with the man of gray hairs (עם איש שיבה)" (Deut. xxxii 25) [1]),

"for even the husband with the wife shall be taken, the aged with (עם) him that is full of days". (Jer. vi 11),

"Both young men and maidens; old men, with (עם) children" (Ps. cxlviii 12), etc.;

2) with *wāw copulativum*, especially:

"For behold, the Lord, the Lord of hosts, doth take away from Jerusalem and from Judah ..... the mighty man, and the man of war, the judge, and the prophet, and the prudent, and the ancient, the captain of fifty (שר חמשים or, as has been suggested, חֲמֻשִׁים "of warriors"), and the honourable man ...." (Is. iii 1-3).

Compare also: "and had no compassion upon man or maiden, old man or aged (זקן וישיש) " (2 Chron. xxxvi 17) and "With us are both the gray-headed (שב) and *very aged* (ישיש) men" Job xv 10); and with איש חמשים compare the well-known verses Ex. xiii 18: "and the children of Israel went up harnessed (חֲמֻשִׁים) out of the land of Egypt;

Josh. i 14, iv 12; Judges vii 11 ("Then he went down with Phurah his servant unto the outside of the armed men — החמשים- that were in the host"), and Arabic *ḫamīs* "army", etc.

---

[1]) Could it be that also Amos iv 10 "your young men have I slain with the sword, and I have taken away your horses (עם שבי סוסיכם); and I have made the stink of your camp come up to your nostrils" contains, in some disguise, the word שָׂבִי, in antithesis to בחוריכם? Might we not have to do here with a late spelling, substituting ס for ש, of an original בחוריכם עם שָׂבִי יְשִׁשֵׁיכֶם or the like?

It is very plain to see how easily the copyists of the Massoretic text could be led to suppose that the letters שבעם (=שֶׁבַע עַם) and חמשם, which immediately preceded "one thousand men", likewise denoted numbers. We have thus also disposed of the difficulties presented by the excessive number of fifty thousand and the all-too small number of seventy. The numerical datum intended is "one thousand", a round figure appropriate to a great visitation of the people—even in a small town—in which all were killed, aged persons and men fit to bear arms and "none came off guiltless on the day when God smote".

The ancient story of God's visitation of the men of Beit Shemesh designates that visitation with the uncommon word נָכֹן, נָכוֹן, which is absent from most Hebrew dictionaries, including that of Ben-Yehuda. But the possibility that Biblical Hebrew had such a word in the sense of "blow, affliction, ruin, destruction", has long been recognised; see, e.g., MANDELKERN's *Concordance*, where this view is attributed to David Qimḥi (who, indeed, mentions it neither in his commentary on Samuel nor in Sepher Ha-shorashim). Such a word has been sought especially in the place-name Goren (threshing, floor) נכון *Nakhon* (2 Sam. vi 6), because (see MANDELKERN *ibid.*) in the second version of the story of that threshing-floor (1 Chron. xiii 9) the place is referred to as Goren Kidon, which has been interpreted as "the threshing-floor of pestilence and affliction", as by David Qimḥi's remarks on 2 Sam. vi 6: "And it was called Goren Kidon, because of ʿUzza's death, from כִּידוֹ [1]) (Job xxi 20)" etc.

But the story of פרץ עזה, the "breach upon ʿUzza at Goren Nakhon", in its two redactions in 2 Samuel and Chronicles, respectively, is itself merely another version of the aetiological legend whose first version appears in 1 Sam. vi and which tells of God's smiting (נכן) of the men of Beit Shemesh, who had looked into the Ark as it was passing through. This is another instance of parallel reports in the O.T., such as the double account of the origin of the name Beersheba in the story of Abraham on the one hand and the story of Isaac on the other.

The evidence of נכון in this sense was particularly realized by S. J. FÜNN, who wrote in his *Thesaurus*, vol. III, p. 208, in a special

[1]) Usually interpreted as "his ruin". This explanation however, is incorrect. The verse xxi 20 is parallel to vi 4-7, and כידו is the sing. of the plural כִּדְוֵי vi 7.

article: "נכון n. pr. combined with the noun גרן . . . . This is where ʿUzza died because he had put forth his hand to take hold of the Ark (2 Sam. vi, 6). 1 Chron. xiii 9 has גרן כידון. Some interpret נכון as synonymous with כידון (*quod vide*) "ruin and extinction", from נכה, in its primary sense, as גאון from גאה, חזון from חזה."

But as we said, the stories in question are even much more closely related, being but different, mutually explanatory versions of the same aetiological legend. To make this quite clear, we give here, side by side, the main parts of the versions contained in 1 Samuel (as reconstructed) and 2 Samuel (which both speak previously of the transportation of the Ark on a new cart), and beside the second of these passages, the variants of Chronicles.

1 Sam. vi 18 *seqq.*

"And they came to the great Abhel, whereon they set down the Ark of the Lord — unto this day in the field of Yehoshuaʿ, the Beit-shemite. And no one came off guiltless when the Lord smote (בנכן יהוה) among the men of Beit Shemesh, because they had looked into the Ark of the Lord: he smote among the people old men and warriors, one thousand men. And the people lamented, because the Lord had smitten among the people with a great slaughter."

2 Sam. vi 6 *seqq.*

"And they came to Goren Nakhon, and ʿUzza reached for the Ark of God, and took hold of it; for the oxen had slipped. And the anger of the Lord was kindled against ʿUzza; and God smote him there for his error; and there he died by the Ark of God. And David was displeased because the Lord had made a breach upon ʿUzza: and he called the name of the place Pereṣ ʿUzza to this day."

1 Chron. xiii 9 *seqq.*

"And they came to Goren Kidon, and ʿUzza put forth his hand to hold the Ark; for the oxen had slipped. And the anger of God was kindled against ʿUzza, and he smote him, because he put his hand to the Ark: and there he died before God. And David was displeased, because the Lord had made a breach upon ʿUzza: wherefore that place is called Pereṣ ʿUzza to this day."

Apart from the fact that in one case, the story is woven into the report of the return of the Ark from the cities of the Philistines, and in the other, into that of the bringing-up of the Ark from Qiryat Yeʿarim—reports of different stages of the journey of the Ark to Jerusalem—and apart from easily understandable differences in expression, the two stories are identical, even where they appear to be different. Thus, for instance, the scene of the slaughter is in one case laid near Abhel (Eben) Haggedola, and in the other, at Goren Nakhon or Pereṣ ʿUzza; but in fact Pereṣ ʿUzza, the place-name on which the

aetiological legend of a man named ʿUzza and the breach God made on him is based, was originally (ה)פרץ עזו, i.e. "great breach", "great, severe blow and affliction". It was only in the aetiological explanation of this name that עזא or עזה became the name of a man who, together with some local inhabitants, the sons of Aminadabh, drove the cart with the Ark. This ʿUzza was moreover given some brothers; for the original meaning of אחיו is אֶחָיו, his brothers, which was only later changed into אַחְיוֹ, as the name of another person, who likewise took part in that operation.

If that place is called also Goren Nakhon (of which Goren Kidon is merely a metamorphosis by way of oral or written tradition), then we can now realize that such a name must have figured in the history of the tradition embodied in 1 Sam. vi. For, if the narrator used there the expression preserved by the Septuagint, בנכן יהוה he chose this uncommon word—which may not even have been in actual use—because he wanted to explain a place-name Goren Nakhon or the like by a name-midrash on the lines of that which explains אבן גדולה as "great mourning". And if the similar story in Gen. L about Abhel Mizraim reports that there was great lamentation in *Goren* Atad, the threshing-floor [1]) of Atad, we may conclude that the word גרן, too, is an essential element in those stories of mourning and lamentation. It is evident that it was likewise interpreted by the ancient Hebrews as "(monument of) calamity and mourning", be it that they connected it, for the purposes of this midrash, with גרר, גור, גרה (התגרה), or that their language had a word גרן of appropriate meaning. One possibility, however, which mostly appeals to me is this: the word גרן, usually translated threshing-floor, may originally mean the same as, אבן גדולה, the great stone, particularly a large flat stone, such as the holy rock at Jerusalem, which could be used also as a threshing-floor and therefore later on acquired this particular meaning. But in our stories of a great affliction caused by the God of the ark, the great stone in itself is meant and thus the expression גרן נכון is only a linguistical variant of אבן גדולה or אבל גדולה where the Lord smote his people with a great smiting (נכון). Therefore the term גרן may be missing in such versions of the story where one of the other synonimous terms is used.

A divine visitation, associated with a story of a stopping-place of

[1]) But see immediately.

the Ark, figures also in the report of גרן ארונה (or ארנן, אורנה, ארניה), the threshing-floor (or great stone) of Araunah [1]) the Jebusite, in 2 Sam. xxiv 16 *seqq*. Whatever precise meaning may have been attributed to the word גרן, it is clear that this name, just like נכון אבל and פרץ, was regarded as a reference to a plague, a divine visitation.

A further point of the story that is elucidated by a comparison of the different versions is the following. In 1 Sam. vi God smites the men of Beit Shemesh because they *saw in* (ויראו ב) the Ark of the Lord. Modern commentators have seen a certain difficulty in the use of ראה ב in this instance. Now ʿUzza dies, according to 2 Sam. vi and the parallel passage in Chronicles, because he *took hold* of (ואחז ב) the Ark. This difference can be satisfactorily explained by the assumption that in one stage of the tradition one said, in Hebrew or Aramaic, ויחז ב, ויחזו ב; this verb may be read and understood in two different ways: וַיִּחֲזוּ "and they looked"—compare Ex. xxiv 11 (a sort of antithesis to the story of the men of Beit Shemesh): "And upon the nobles of the children of Israel he laid not his hand: also they saw (ויחזו) God and did eat and drink"—or וַיֹּחֲזוּ = וַיֹּאחֲזוּ "and they took hold".

Luckily, we are able to give tangible proof that in the tradition of these stories that word was written in the above *scriptio defectiva*. For, yet another tale of this kind, of calamity and mourning in Israel, is told in the Book of Samuel, though this time it is not a calamity inflicted by God but a murder perpetrated by a human being, which takes place near "the *great stone* which is in Gibeon"; and here we find the spelling ותחז instead of ותאחז: "When they (David's men pursuing Sheba' the son of Bikhri) were at the great stone which is in Gibeon, Amasa went before them . . . And Joab said to Amasa, Art thou in health, my brother? And Joab's right hand took (ותחז) Amasa by the beard to kiss him. But Amasa took not heed to the sword that was in Joab's hand: so he smote him therewith in the fifth rib, and shed out his bowels to the ground, and struck him not again; and he died" (2 Sam. xx 8-10).

Here, too, a story of a great stone is connected with a reference to an Abhel, in this case Abhel Beit Maʿakhah: "And he went through

[1]) As I tried to show elsewhere this name, too, has to be understood us a personification of ארון, the Ark.

all the tribes of Israel unto Abhel Beit Ma'akhah (v. 14 seqq.). And that may be taken as an indication that this story, too, made mention of a Nakhon, perhaps even a Goren Nakhon.

The names of several localities in Palestine were explained by ancient midrashim on incidents connected with a pestilence or plague inflicted by God, or with the man-made inflictions of war and murder. Such localities served in the opinion of their inhabitants as memorials of important past events. It was natural to connect stories of a divine visitation of the people particularly with the story of the travels of the Holy Ark, the touching of which was punished by God with pestilence. This is why the local tales were inserted in the account of these travels, the parallel traditions of the different localities being fused with the general story. The remnants of traditions in 1 Sam. vi and 2 Sam. vi are but metamorphoses of that story, which was reported in similar form in various places and assigned to various times.

LES LIENS „SADOCITES" DE L'ECRIT DE DAMAS, DES MANUSCRITS DE LA MER MORTE ET DE L'ECCLESIASTIQUE

PAR

J. TRINQUET

Issy-les-Moulineaux

A la fin de son article *The Age of the Scrolls* (dans *Vetus Testamentum* No 1, janvier 1951, pp. 38-48) M. Paul KAHLE propose une hypothèse suggestive (pp. 46-48): les fragments du Document Sadocite ou Ecrit de Damas (écrits vers les IXème-Xème siècles ap. J.C.) et les fragments hébreux de l'Ecclésiastique (écrits entre les IXème-XIIème siècles ap. J.C.) trouvés dans la genizah du Caire en 1896 seraient la copie de rouleaux provenant de la grotte de ʿAïn-Feshkha, la cachette qui a livré en 1947 les fameux „Manuscrits de la Mer Morte". Aux excellentes raisons qui motivent cette opinion peut s'ajouter un indice tiré de ces textes eux-mêmes: la note „sadocite" qui rattache aux Manuscrits de la Mer Morte l'Ecrit de Damas et les fragments hébreux de l'Ecclésiastique. [1]).

La grotte a sans doute contenu une biliothèque que l'on estime à 150-200 rouleaux: à côté de textes bibliques ou encore in connus et de fragments d'apocryphes restent le *Commentaire d'Habacuc*, déjà édité, et le *Sectarian Document* ou *Sectarian Manual of Discipline* dont ne furent d'abord connues que les col. I, II partie droite, et V (BASOR, 111, oct. 1948, pl. II; 113, fév. 1949, pl. II B) [2]).

---

[1]) On n'étudiera ici, parmi les notes communes à ces trois groupes de textes que l'indice „sadocite" qui intéresse davantage à cause de la tradition paléographique le livre. Un travail analogue mettrait facilement en relief la note „aaronique" commune à tous ces documents: cf. le traitement de faveur d' Aaron dans Ecclésiastique XLV, 5-22.

[2]) M. A. DUPONT-SOMMER a traduit, annoté et interprété tous ces textes (voir: *Observations sur le commentaire d'Habacuc* Paris 1950; *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*, ibid. 1950; *Revue de l'Histoire des Religions*, t. CXXXVII, 1950, pp. 129-171; t. CXXXVIII, 1950, pp. 5-21). Déjà M. W. H. BROWNLEE avait donné la première traduction du commentaire d' Habacuc (*The Jerusalem Habakkuk Scroll*, dans BASOR, 112, Dec. 1948, pp.

On note que le *Manual of Discipline* s'adresse à une secte qui s'appelle communauté de l'Alliance: „la communauté des fils de Sadoq, les prêtres qui gardent l'Alliance" (V, 2, 9), „recherchent la volonté de Dieu" (V, 9); elle comprend des prêtres, des lévites et des laïcs qui les ont rejoints (II, 19-21). Tout le document témoigne d'un grand intérêt à l'égard de Sadoq et de ses sectateurs (cf M. BURROWS, *l.c.* p. 184). Il est fait „pour mettre à part et jauger les fils de Sadoq" (IX, 14). Le *Commentaire d'Habacuc* condamne ceux qui ont trahi l'Alliance Nouvelle et n'ont point cru en cette Alliance Nouvelle de Dieu (II, 3, 6).

A ces mêmes données [1]) se rattache l'*Ecrit de Damas*. Il explique comment le déroulement de l'histoire a conduit Dieu à „établir son alliance avec des personnes attachées à ses commandements" (A III, 12-13) et à leur bâtir une „Maison sûre en Israël" (cf. *Manual*... VIII, 5-10): c'est l'origine de la secte de „l'Alliance" dont les membres s'appellent „fils de Sadoq" et comprennent des prêtres, des lévites et des laïcs (A III, 18 — IV 4; A XIV, 3-5). La secte s'est réfugiée à Damas où elle devient „l'Alliance Nouvelle au pays de Damas" (A VI, 2 — VIII, 11; A VIII, 21 = B XIX, 33-34; B XX, 12; A VI, 19).

Une particularité des fragments hébreux de l'Ecclésiastique offre un indice de même nature qui inclinerait à les rattacher au même

---

8-18; 114, April 1949, pp. 9-10; 116, Dec. 1949, pp. 14-16). De son côté M. M. BURROWS a publié une étude sur le *Sectarian Document*: *The Discipline Manual of the Judaean Covenanters*, dans *Oudtestamentische Studiën*, VIII, 1950, pp. 156-192. Depuis, M. J. VAN DER PLOEG a traduit et étudié le rouleau d'Habacuc en tenant compte des travaux de ses devanciers (*Le Rouleau de la grotte de ʿAïn Feśḫa*, dans *Bibliotheca Orientalis*, VIII, No 1, janvier 1951, pp. 2-11; cf. pp. 11-13). Le *Manual of Discipline* vient d'être publié intégralement: *The Dead Sea Scrolls of St Mark's Monastery*, Vol. II, fasc. 2, *Plates and Transcription of the Manual of Discipline*, ed. by Millar BURROWS, with the assistance of John C. TREVER and William H. BROWNLEE, New Haven, 1951. M. W. H. BROWNLEE a donné des fragments de la traduction qu'il préparait (*Excerpts from the translation of the Dead Sea Manual of Discipline*, dans BASOR 121, Febr. 1951, pp. 8-13). M. J. VAN DER PLOEG en a donné une traduction dans *Bibliotheca Orientalis*, VIII No 4, juillet 1951, ainsi que J. T. MILIK, *Manuale Disciplinae*, dans *Verbum Domini*, XXIX (1951), p. 127—158. La traduction de M. W. H. BROWNLEE vient de paraître: *The Dead Sea Manual of Discipline*, translation and notes, dans BASOR, Supplementary Studies, nos 10—12. Le tout révèle l'identité de la secte qui possédait ces volumes.

[1]) D'autres liens, et bien plus forts, apparentent l'*Ecrit de Damas* au *Manual of Discipline* et au *Commentaire d'Habacuc*: vocabulaire, expressions identiques, doctrine, Maître de Justice, etc... On se borne délibérément ici, à cause des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, à la note "sadocite".

milieu. Le manuscrit B insère dans la prière de Jésus ben Sirach, entre les deux poèmes d'Ecclésiastique li 1-12 et li 13-30 un cantique que n'a conservé aucune des anciennes versions et que l'on note li 12 I-XVI. (Voir ce texte dans R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, t. I, *Apocrypha*, Oxford 1913, pp. 514-515; *Revue biblique*, IX, 1900, pp. 52 sq.). Ecclésiastique li 12 constitue une excellente introduction à ce cantique qui en apparait comme le développement; c'est une litanie à refrain selon le genre du Psaume cxxxvi) et du Shemonè 'esré dont l'allure liturgique et le caractère juif sont très accusés. A côté de l'espérance messianique davidique on remarque le verset 9:

> Louez celui qui choisit les fils de Sadoq pour être prêtres,
> car sa miséricorde dure à jamais!

On a conjecturé que Jésus ben Sirach était un scribe du parti sadducéen: ceci expliquerait ce „sacerdotalisme" et cet enthousiame liturgique (cf l 1-12) qui donnent au livre un cractère si insolite parmi les écrits de Sagesse et justifierait aussi l'insertion du psaume hébraïque li 12 I-XVI (cf C. Spicq, *L'Ecclésiastique*, dans Pirot-Clamer, *La Sainte Bible*, t. VI, Paris 1943, p. 537). L'ouvrage ne porte point d'autre mention des „fils de Sadoq": cet unique verset fait-il allusion aux grands-prêtres pré-maccabéens mentionnés dans le livre ou à un mouvement plus vaste? Les Manuscrits de la Mer Morte permettent peut-être de répondre et de ne plus laisser le problème de l'Ecclésiastique clos sur lui-même. En regard de ces nouveaux documents, la louange du Sacerdoce des fils de Sadoq et la présence de ce psaume dans les fragments hébreux de l'Ecclésiastique sont susceptibles d'orienter la réflexion dans deux directions différentes.

Si l'on considère le psaume hébreu comme inauthentique, avec N. Peters et A. Fuchs (*Textkritische Untersuchungen zum hebräischen Ekklesiastikus*, Biblische Studien, 1907, XII, 5, 104 sq.; cf R. H. Charles, *o.c.*, t. I, p. 277), on supposera que le psaume déjà existant a été inséré dans l'ouvrage par de fervents sectateurs de Sadoq. Il est tentant de retrouver ceux-ci dans la secte que révèlent l'Ecrit de Damas et les Manuscrits de la Mer Morte: la bibliothèque de la grotte a pu contenir plusieurs rouleaux de l'Ecclésiastique dont les fragments hébreux livrés par la genizah du Caire seraient des copies. Si l'on tient avec Smend, Schechter, Touzard (*Rev. Bibl.*, IX, 1900, pp. 52 sq.) le psaume pour authentique, on dira qu'il fut intentionnellement supprimé par le petit-fils de Jésus ben Sirach

lors de la traduction grecque du livre: le morceau ne lui paraissait pas assez „grec", mais surtout la maison de Sadoq était déchue depuis sa trahison religieuse sous Antiochus IV; dès lors ne convenait plus l'exaltation „des fils de Sadoq" puisque la dynastie maccabéenne, en sauvant la tradition juive orthodoxe, les avait supplantés et qu'en 153/152 Jonathas Maccabée était devenu grand-prêtre, inaugurant une nouvelle lignée sacerdotale (I Mac. x 21). N'oublions pas que le texte hébreu de l'Ecclésiastique souhaitait que la famille d'Onias, donc la dynastie sadocite, possédât éternellement le souverain pontificat:

> Que soit ferme *avec Simon* sa miséricorde
> et qu'il rende stable *pour lui l'alliance de Phinées*,
> afin qu'elle ne soit pas détruite pour lui et pour sa race
> tant que dureront les jours du ciel!

A quoi le texte grec en l 24 a intentionellement substitué une traduction qui estompe le voeu et introduit l'idée de délivrance:

> Que sa miséricorde demeure fidèlement *avec nous*
> te qu'en ses jours il nous délivre!

Finalement, même s'il est inauthentique, le psaume de li 12 I-XVI dut probablement être inclus dans les fragments hébreux de l'Ecclésiastique, avant 153/152 av. J.C. (cf R. H. Charles, *o.c.*, I, p. 277) et par des sectateurs de Sadoq: quelques rouleaux de leurs psaumes d'action de grâces sont désormais connus (cf A. Dupont-Sommer, *Aperçus...*, pp. 85 sq.). Si le psaume est authentique, faut-il dire que l'Ecclésiastique est sorti de ce milieu? Authentique ou inauthentique, ce psaume, par sa présence dans les fragments hébreux de l'Ecclésiastique parait indiquer qu'au moins ceux-ci furent entre les mains des „fils de Sadoq".

Mais qui sont ces „fils de Sadoq"? Déjà M. Israël Levi, en 1913, à partir d'un fragment de parchemin qui provenait de la genizah du Caire et qui parlait de „la communauté des fils de Sadoq", proposait de reconnaître dans celle-ci la secte de Damas et fixait son origine „deux siècles avant l'ère chrétienne" (*Revue des études juives*, janv. 1913, pp. 24 sq.; cf *Revue biblique*, XXIII, 1914, pp. 135-136). Les études récentes identifient la secte qui possédait les Manuscrits de la Mer Morte avec celle dont parle l'Ecrit de Damas (cf R. de Vaux, *Revue biblique*, LVII, 1950, pp. 426 sq.); elles tendent en outre à rapprocher des Esséniens, et même à l'identifier avec eux, cette secte de l'Alliance nouvelle des fils de Sadoq (cf A. Dupont-Sommer, *Aperçus...*, pp. 105 sq.; M. Burrows, *l.c.* pp. 146 sq.; W. H.

Brownlee, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects*, dans *The Biblical Archaeologist*, t. XIII, 1950, pp. 50-72). D'autre part M. Paul Kahle (*l.c.*, p. 47) rapporte, sans la discuter, l'opinion de J. Reifmann qui note l'estime spéciale des Esséniens pour le livre de l'Ecclésiastique et qui suggère que Jésus ben Sirach aurait appartenu à une communauté de l'Essénisme. Dans ses *Antiq. Jud.*, XVIII, I, 2; XIII, V, 9, Josèphe assigne aux Esséniens une assez haute origine et les mentionne pour la première fois au temps de Jonathas vers 150 av. J.C.

La note „sadocite" des fragments hébreux de l'Ecclésiastique n'apporterait-elle pas à son tour quelque lumière? L'insertion du psaume date d'avant 153/152; le dernier grand-prêtre sadocite que célèbre Jésus ben Sirach (L, 1-21) est le fils d'Onias II, Simon II (mort vers 200), ce Simon que l'on aurait appelé le Juste parce qu'il fut le dernier de la maison de Sadoq à observer la Loi (Smend, cf R. H. Charles, *o.c.*, I, p. 507; cf p. 293). Dès lors, le psaume des fragments hébreux de l'Ecclésiastique, le contenu du *Commentaire d'Habacuc* et de l'*Ecrit de Damas*, le fond du *Manuel de Discipline* n'auraient-ils pas leur origine entre 200 et 150 av. J.C.? Ils exprimeraient la réaction d'un groupe de prêtres „fils de Sadoq" contre les exactions qu'eut à subir le pieux Onias III, successeur de Simon II, de la part notamment de Jason et de Ménélas, au temps d'Antiochus IV (175 av. J.C. — 163). [1])

Le titre de „fils de Sadoq" qu'ils prirent ne rappelait alors qu'une protestation de fidélité à l'authentique tradition sacerdotale face aux défaillances contemporaines.

L'histoire complexe de cette période, si douloureuse pour l'âme juive, les rivalités des Tobiades, les ingérences séleucides dans les affaires religieuses et les exils, l'arrivée des armées d'Antiochus IV, l'exil d'Onias III et son assassinat, la guerre civile entre Jason et Ménélas en 168 av. J.C., la conquête de Jérusalem en 168 par Antiochus IV avec le massacre des partisans de Jason et le pillage du Temple sur l'indication de Ménélas le grand-prêtre, la destruction des murailles de Jérusalem en 167 et le 15 décembre „l'abomination de la désolation", etc., tous ces faits constitueraient-ils un ensemble

[1]) Se sont montrés favorables à cette opinion: M. Bo Reicke (*Die Ta'amire-Schriften und die Damascus-Fragmente*, Studia Theologica (Lund), 1949, pp. 45-70; M. Burrows, *The discipline Manual...*, *l.c.*, pp. 189-192; M. W. Brownlee, *A Comparison...*, *l.c.*, pp. 54-56.

capable de rendre compte, avec précision, des allusions si souvent voilées du Commentaire d'Habacuc? La mention des Kittim ne pourrait-elle recouvrir les armées séleucides?

Autant de questions qui dépassent l'horizon de ce rappel d'un indice „sadocite" qui rattacherait à l'Ecrit de Damas et aux Manuscrits de la Mer Morte les fragments hébreux de l'Ecclésiastique. Si la connexion était certaine, la datation des événements que racontent l'Ecrit de Damas et les Manuscrits de la Mer Morte en recevrait quelque lumière et se situerait entre 200 et 150 av. J.C.: les essais de chronologie et d'interprétation tentés par M. A. DUPONT-SOMMER seraient à remonter à une date plus haute — période pré-maccabéenne — qui rejoindrait les suggestions de M. BURROWS (*l.c.*, pp. 189-192).

Tant de conclusions possibles tirées d'Ecclésiastique li 12 IX ne feront point oublier que l'indice „sadocite" demeure fort ténu. Il n'y a pas à en cacher la fragilité puisque, en connexion avec la note „aaronique" ce sont les seules traces apparentes que l'on apporte pour démontrer les liens de l'Ecclésiastique avec l'Ecrit de Damas et les Manuscrits de la Mer Morte: pas de mention dans l'Ecclésiastique de „l'Alliance Nouvelle", ce qui trancherait la question. Dès lors beaucoup préféreront se contenter de dire que la mention d'Aaron et l'exaltation des „fils de Sadoq" relève d'une fervente tradition sacerdotale, par exemple des Sadducéens. Il reste toutefois le fait paléographique, c'est-à-dire cette curieuse insertion de li 12 I-XVI dans les fragments hébreux.

Qu'il n'y ait rien de plus dans l'Ecclésiastique s'expliquerait naturellement si ce livre, terminé vers 180 av. J.C. fut adopté tel quel par un mouvement réactionnaire des „fils de Sadoq" sous Antiochus IV: ils n'avaient pas à le retoucher et, plus tard, d'autres documents comme l'*Ecrit de Damas*, le *Commentaire d'Habacuc*, le *Manual of Discipline* émanés de la Secte désormais bien constituée et organisée noteront l'histoire, les traits propres et la doctrine de „l'Alliance Nouvelle" des „fils de Sadoq".

SHORT NOTES

DER PROPHET AMOS — EIN HAEPATOSKOPOS.

Das vor Kurzem unter der Leitung H. H. Rowley's erschienene hervorragende Werk *The Old Testament and Modern Study*..., Oxford, 1951, gibt dem Unterzeichneten Gelegenheit zu einem gestreiften Problem seine Anmerkungen den Fachgenossen vorzulegen. Da das Werk die neuesten Ergebnisse der Forschung widerspiegelt, ist es für ihn eine Garantie, dass er nicht etwa wiederholen wird, was in der ihm unzugänglichen Literatur längst erledigt sein könnte.

Es handelt sich um den *nōqēd* Amos (Am i 1). Diese Bezeichnung, die im AT nur noch vom Könige (!) Meša' verwendet wird (2 Kön iii 4), erscheint bei Amos (vii 14) als synonym mit *bōqēr*. Merkwürdigerweise setzt bei diesem jedoch die Alexandrinische Version offenbar keinen Zusammenhang mit der Bezeichnung für Rind — *bâqâr* — voraus, wenn sie vom αἰπολος spricht. Jedenfalls stimmt die Wortwurzel αιγ- gut mit dem folgenden *ṣō'n* (v. 15) überein und scheint auch die Auffassung des *nōqēd* als Ziegen- oder Schafhirt zu rechtfertigen, vgl. das Adjectivum *nâqōd* vom Kleinvieh gebraucht in Gn xxxf. Umso unbegreiflicher, dass die Septuaginta bei *nōqēd* in eine so ungemeine Verlegenheit geratet. Bei Amos treffen wir auf eine Missdeutung des Begriffes als sei es eine Ortsbezeichnung ἐν Ακκαρειμ (Καριαθιαρειμ, Lukianos), während Theodotion nur einfach den ihm offenbar dunklen Begriff transcribiert: νωκεδειμ. Im Falle Meša''s gehen diesen Weg alle Handschriften bis ins 12. Jh (b), wobei die Umschrift auf verschiedenste Weise verstümmelt ist (vgl. den kritischen Apparat der grossen Cambridger Septuaginta-Ausgabe, ed. Brooke-McLean, zu 2 Kön iii 4). Erst mit dem 10. (xyz) bis 11. Jh (xj) beginnen die Versuche diesen Begriff zu erklären, indem man dem unverständlichen νωκηθ die Übersetzung ποιμνιοτροφος beifügt. Die ersten beweisbaren Anfänge dieser Auffassung von *nōqēd* treffen wir allerdings schon im Targum (*mry gytyn* Am i 1; *mry gyt'* 2 Kön iii 4), wogegen uns das *nqd'* der Peschitto in Ungewissheit lässt, ob es damals schon

im Sinne von „Hirt" verstanden wurde oder ebenfalls nur eine Transkription ursprünglich war.

Es kommt dem Verfasser dieser Zeilen vor, dass zu wenig Aufmerksamkeit bis jetzt diesem schwierigen Fixierprozess gewidmet wurde. Das Endstadium wurde ohne Kritik als grundlegend anerkant, dadurch ohne Nachprüfen das akkadische *nâqidu* ebenfalls im Sinne von „Hirt" aufgefasst und darin wieder eine Stütze für diese verkehrte Schlussfolgerung im AT gesehen. Wie tiefgreifend diese alte konventionelle Betrachtung war, erkennt man am besten aus der Anmerkung auch eines so hochwürdigen Gelehrten wie Ch. Virolleaud, dem es zwar aufgefallen ist, dass im Colophon zum ugaritischen Epos I AB, Z. 54 f der *rb nqdm* parallel auf den *rb khnm* folgt, es sich aber so erklärt hat, dass die Bevölkerung Ugarits überwiegend aus Viehzüchtern bestand und demnach die Hirten gleich die erste Stelle nach den Priestern in der dortigen Gesellschaft eingenommen haben (*Syria*, 15, 1934, S. 241 ff).

Gerade dieser Text war es aber, der den entscheidenden Wendepunkt in der Forschung der letzten Jahre bedeutet. Es seien erwähnt die Schlüsse I. Engnell's, der offen erklärt: „Hence *nōqēd* must denote king Meša as a sacral person, and probably as the high priest in principle. This accords very well with the style of the Meša stone..." (*Studies in Divine Kingship*...., 1943, S. 87). In einer Fussnote erwähnt er gleichzeitig, dass der Termin „ought to have its consequences also for the conception of Amos' person and position". Ob er daraus Folgen gezogen hat, ist dem Schreiber dieser Zeilen nicht bekannt. Jedenfalls kehrt aber zur Frage sein Landsman A. Haldar zurück und sieht in der Bezeichnung des Propheten als *nōqēd* und *bōqēr* "a proof that he belonged to the cultic ranks...." (*Associations of Cult Prophets*...., 1945; vgl. O. Eissfeldt in *The OT and Modern Study*, S. 124). Bei seiner Überschätzung der ekstatischen Prophetie konnte allerdings Haldar keine endgültige Erklärung des Begriffes *nōqēd* liefern. Vorsichtiger, jedenfalls aber genügend klar lautet die Formulierung E. Sjöberg's (*S.E.Å.*, XIV, 1949, nach O. Eissfeldt, *op. cit.*, 159), dass man bei Amos aus dem Vergleich mit dem ugaritischen *nqd* nur auf die Möglichkeit einer analogen Deutung schliessen darf, keinesfalls aber daraus beweisen kann, dass Amos zu einer Zunftbande gehört hätte. Das geht doch auch aus seiner eigenen Beteuerung *lō' nåbī' 'ånōkī w°lō' ben nåbī' 'ånōkī* (Am vii 14) hervor! — Diese Beispiele mögen zur Illustration genügen.

Der Unterzeichnete hat das Problem schon vor Jahren eingehend untersucht und glaubt zu genaueren Ergebnissen gelangt zu sein [1]). In den akkadischen, von H. ZIMMERN veröffentlichten Texten finden wir auch diese Angabe: (1, 112) *I têrtu ^{u}paššuri kablī-(i) ša ^{u}Šamaš u ^{u}Adad lu-u naq-da-at* (*Beiträge zur Kenntniss der Babylonischen Religion*, Leipzig, 1901). Da hören wir vom punktieren (*nqd*) einer Leber (*têrtu*) vom mittleren Tische, dem Gott Šamaš und Adad gehörig. ZIMMERN lässt dabei die Möglichkeit bestehen, dass man entweder mit einer Hilfsdienstleistung oder mit einer direkten Leberschau rechne. Das Beispiel Meša^{c}'s scheint zugunsten der zweiten Eventualität zu sprechen. Dazu vergleiche man beispielsweise den leberbeschauenden babylonischen König aus Ez. xxi 26 oder ENGNELLS Ausführungen über die Haepatoscopie in Māri, wo "a welldeveloped and significant divination system, based especially on hepatoscopy, was evidently at the service of the king" (*Studies*, 88). Das stellt nun auch den Propheten Amos in ein ganz neues und schärferes Licht. Ein solcher Fachmann konnte viel schwerwiegender vor den israelitischen König treten, ja sogar seinem Hohepriester sich entgegenstellen.

Dieselbe Lösung ergibt sich aber auch von der Bezeichnung des Propheten als *bōqēr* aus. GESENIUS-BUHL bemerkt dazu nur "den. v. *bâqâr*". Der Form nach ist es aber das schönste Partizipium von *bqr*, dessen Bedeutung "genau untersuchen, betrachten" im Piel ausser Diskussion steht. Gehen wir aber noch weiter: Nu xvi 5 lesen wir ἐπεσκεπται also *biqqar* (LXX) anstatt des masoretischen *boqer*, dagegen steht ein unsinniges πρωι statt *baqqer* 2 Kön xvi 15. Das heisst jedoch ebenso den Ausdruck *boqęr* nachzuprüfen, ob er wirklich immer nur "Morgen" bedeutet hat. Der russische Ausdruck *voskressenie* bedeutete ursprünglich "Auferstehung", dann aber — und jetzt ausschliesslich — den Tag der Auferstehung, d.h. den Sonntag. Sollte man bei *boqęr* nicht etwas ähnliches voraussetzen dürfen: zuerst eine gewisse Aktion (Konkret die Eingeweideschau), dann die Zeit derselben, also den Morgen? Auf den Aus-

[1]) Vgl. seine Dissertationsarbeit zur Erlangung des Doktorgrades, der evang. theol. Hus-Fakultät in Prag im Juni 1936 vorgelegt: *Haruspicium ve Starém Zákoně* = Haruspicium im AT (eine terminologische Untersuchung der Wurzeln *bqr*, *nqd* und *ś^{c}y* mit Derivaten), in Handschrift im Archiv der evang. theol. Comenius-Fakultät (bis 1950 Hus-Fakultät). Im Auszug tschechisch veröffentlicht mit englischem Résumé: *Stopy po drobopravectvi v Jisráeli* (= Spuren der Eingeweideschau in Israel), Praha 1947. Siehe die Berichte H. H. ROWLEY's in *The Expository Times*, Mai 1950, S. 254, und in der *Book List* 1950, S. 49.

druck *boqęr* in Ps v 4 machte längst S. Mowinckel in seinen *Psalmenstudien* aufmerksam (I, S. 146: Schauopfer, Omenopfer). Das ein Haruspicium in einen Königspsalm sehr gut hineinpasst, geht aus dem früher gesagten klar hervor. Da wir jedoch hier ein neues Problem berühren, wollen wir uns mit dieser Randglosse begnügen. Verschiedenes Beweismaterial befindet sich in der oben erwähnten Dissertationsarbeit des Unterzeichneten. Es wird sich wohl Gelegenheit finden in anderem Zusammenhange auf die Frage zurückzukommen.

Praha Miłos Bič

THE TEXT OF ISAIAH VI 13 IN THE LIGHT OF DSIa

The St. Mark's Isaiah of the Dead Sea Scrolls presents us with two new readings in the admittedly corrupt thirteenth verse of chapter six, the effect of which is to produce the meaning: "And if there be yet a tenth in it, it in turn shall be for burning, as the oak and the terebinth when the sacred column of a high place is overthrown. The holy seed is its stump."

The last clause is a late insertion absent from the ancient Greek version of Isaiah, and hence it has been omitted by many critics of the text of Isaiah. It was introduced to relieve the severity of the oracle of doom and was inserted on the basis of the catch word מצבת (stump) which is identical in spelling with the construct of the word מצבה (sacred column), which latter word may also have an absolute form ending in *Taw* (Gen. xxxv 14, 20; 2 Sam. xviii 18). But even with the omission of the last clause, the Massoretic Hebrew of the words immediately preceding has its grammatical difficulties, which are resolved only by the text of DSIa. Instead of בשלכת (a *hap. leg.*), DSIa reads משלכת—most naturally read as the Hoph'al participle (cf. Ez. xix 12, Jer. xxxvi 30). Instead of בם it reads במה. The latter reading one might pass over lightly, assuming that the *He* represent only the retention of the *He* in the pronominal suffix as in the words לשונמה of xli 17. But the combination מצבת במה (sacred column of a high place) is too striking to dismiss, and it affords an important clue for the recovery of the original text of the verse. The *He* is in fact, it seems to me, supported by the 100 Hebrew manuscripts which read בה. Perhaps an original במה suffered in transmission the loss of one letter; in one line of transmission the *He* was omitted (pos-

sibly through failure to perceive the cultic reference), in the other the *Mem* (for the same reason) [1]). Since the participle is feminine in form, it can only take מצבה as its subject in the present text of DSIa, the noun *terebinth* which immediately precedes being masculine.

The first effect of the new text of Is. vi 13 is to introduce a cultic reference where one had not been sensed before. Oaks and terebinths occur frequently in the Old Testament as cult objects in association with high places[2]). Hostility toward the high places was characteristic of much prophetic preaching, and may be reasonably ascribed to the Prophet Isaiah (cf. i 29). The words here, however, seem to refer to a historical destruction of high places as illustrative of the forthcoming destruction of the nation. Both Kings and Chronicles ascribe to King Hezekiah (during whose reign Isaiah prophesied) the destruction of high places (2 Kings xviii 4; 2 Chron. xxx 14; xxxi 1); and the political and military capital which the agent of Sennacherib was able to make of Hezekiah's destruction of the high places (2 K. xviii 22 = 2 Chron. xxxii 12) might be cited as evidence that such occurred. Isa. vi is dated, however, in the year that King Uzziah died, i.e., perhaps in the first year of King Ahaz, the predecessor of Hezekiah. Since there is almost no evidence of any destruction of high places in Judah before the reign of Hezekiah[3]), any one desiring to retain the iconoclastic passage for Isaiah will probably feel impelled to date the passage late in the prophet's ministry, after the execution of Hezekiah's reforms, a dating which may be supported by the suggestion made by many scholars in the past that perhaps vi 9 ff. was written in retrospect near the close of the prophet's ministry, when it appeared that his preaching had only served to confirm the nation in its obstinate rebellion against God. vi 13 b, if genuine, would indicate that Isaiah did not regard the reforms of Hezekiah as far-reaching enough to avert further national calamity; for he used the destruction of cult

---

[1]) Though one might conceive of some other explanation of the variant, such as the misreading of a final *Mem* or *He* (or vice versa), this seems to me to be a likely explanation. As we may urge רישתם (variant in DSIa of v 8) in support of וישבתם as against the Massoretic והושבתם; so here we may urge support for the reading במה by the variant בה.

[2]) For אלה (oak), cf. Gen. xxxv 4; Jud. vi 11, 19; 1 K. xiii 14; 1 Ch. x 12; Ezek. vi 13. See other words for oak also: Josh. xxiv 26; and Isa. i 29. For אלון (terebinth), cf. Gen. xii 6; xiii 18; xiv 13; xviii 1; xxxv 8; Deut. xi 30; Jud. iv 11; ix 6; ix 37; 1 Sam. x 3; Hos. iv 13.

[3]) 2 Chron. xiv 3 attributes to Asa the destruction of high places, but the earlier document 1 Kings xv 14 categorically denies that he engaged in such activity.

objects to illustrate the doom still held in reserve for the nation.

The retention of the iconoclastic words of vi 13 b for Isaiah would also necessitate metrical accommodation to the poetry immediately preceding. The beginning of the verse scans naturally as a 3 : 3 line, but the rest of the verse can only be read as prose, unless we transpose the word וכאלון to a position after משלכת[1]), which enables us to scan the passage as 3 : 3 throughout:

ועוד בה עשיריה ושבה והייתה לבער
כאלה אשר משלכת וכאלון מצבת במה

And if there be yet a tenth in it,
It in turn shall be for burning,
As an oak when it is thrown down,
And as the terebinth by the sacred
column of a high place.

The effect of the transposition is not merely the recovery of regular meter, but it brings into association the feminine "oak" and the feminine participle and binds together in verbal connection the "terebinth" and the "sacred column". If evidence were forthcoming that a terebinth could itself ever be called a *maṣṣebah*, (or sacred column) we could translate here: "and as a terebinth, the sacred column of a high place" [2]). The evidence of the LXX version of Judges ix 6 is that the original Hebrew there contained the same phrase as here: אלון מצבה—"the terebinth of a *maṣṣebah*"—the meaning of which becomes clear the moment we consult Josh. xxiv 26, where it is related that Joshua erected a stone *maṣṣebah* "under the oak that was at the sanctuary of the Lord" [3]). Cf. also 1 K. xiv 23: "They also built them high places and sacred columns .... *under* every green tree". The *maṣṣebah* terebinth of Judges ix 6 and Is. vi 13 is therefore one which shadows a sacred stone column.

Durham, North Carolina WM H. BROWNLEE

---

[1]) Transpositions may occur most frequently as errors of memory on the part of a scribe not following closely the manuscript being copied; but the interlineal insertion of accidental omissions in the Dead Sea Scrolls suggests that at times later copyists might have erred by restoring the omitted word (or words) at the wrong point of the text.

[2]) The sacred columns were normally constructed of stone (Cf. Gen. xxviii 18, 22; xxxi 45, 51, 52; xxxv 14; Ex. xxiv 4; Deut. xii 3); yet cf. 2 K. x 26-27.

[3]) Though Josh. and Judges are not in agreement as to whether the tree was an oak or a terebinth, since the tree was in each case at Shechem the trees are frequently understood to be identical.

ENTBEHRLICHE HAPAXLEGOMENA IN JESAIA

Die vom masoretischen Text (MT) abweichende Schreibung mancher hebräischer Worte in der grossen Jesaja-Rolle vom Toten Meer (DSJa) gibt noch manches Rätsel auf. Abgesehen davon, dass die auffallende Plene-schreibung im zweiten Teil (von Kol. XXVIII = Kapitel XXXIV ab) viel häufiger ist als im ersten, herrscht auch innerhalb dieser beiden Teile selbst keine völlige Gleichmässigkeit, zudem sind Schreibfehler nicht selten. Trotzdem entzieht der neue Text doch wohl einer ganzen Anzahl der bisher angenommenen Hapaxlegomena die Existenzgrundlage, bei einer Reihe von anderen wird sie wenigstens unsicher. Von J. T. Milik (*Biblica* XXXI 216), M. Burrows, G. R. Driver u.a. ist schon auf einiges hingewiesen worden. Das hier folgende Verzeichnis macht auf Vollständigkeit keinen Anspruch.

I. Entbehrlich scheinen zu werden:

1. *ʾāphaʿ* xli 24 MT. Es ist nur Schreibfehler statt *ʾæphæs* „nichts" vgl xl 17, wie längst erkannt ist. In DSJa fehlt das Wort, vielleicht aus Versehen, überhaupt.

2. *hobʿrew* xlvii 13, eine merkwürdige Form, als deren Sinn man „vermessend" vermutete. Das Richtige war schon durch ἀστρολόγοι G angedeutet, durch חוברי wird es nun bestätigt. Es handelt sich um „Himmelsbeschwörer" (st. c. part. Kal von *ḥābar* „binden, bannen").

3. *hʿdūrīm* xlv 2. Auch hier wird die Übersetzung der G (ὄρη „Berge") durch הררים DSJa bestätigt vgl. bereits *Biblica* XXXI 216.

4. *ḥʿnan* xxx 18 als Infinitiv statt des gewöhnlichen *ḥon*. Dieser gewöhnlichen Form entspricht nicht nur לחונכם DSJa, sondern auch die babylonische Punktation חוֹנְנָה Ps cii 14 (statt *ḥænʿnāh* MT) vgl. BH⁴ zur Stelle.

5. Das Substantiv *jābāl* „Wasserlauf" xxx 25, xliv 4. Es ist nicht *jiblē*, sondern יובלי *jōbʿlē* als st. c. plur. partic. vom Verbum *jābal* zu lesen, wie es gut zu dem folgenden *majim* passt. Ebenso ist der gleiche Ausdruck Sir l 8 zu vokalisieren. Vermutlich ist auch Jer xvii 8 *jōbel* statt jūbal anzusetzen, zumal selbst der Personenname *Jubal* Gen iv 20 von G als Ιωβελ transskribiert wird.

6. Das Verbum *jāraʿ* „zittern" o. ä. xv 4. ירע in DSJa (statt des vermeintlichen fem. sing. perf. *jārʿʿāh* in MT) ist wohl nichts anderes als *jēraʿ* (Ipfkt von *rāʿaʿ*) „es ist (ihm in der Seele) übel".

7. Das Verbum *jāmar* lxi 6. *hēmīr* Jer ii 11 ist trotz der ungewöhnlichen Pleneschreibung in der ersten Silbe von מור „vertauschen"

abzuleiten. Die Mischform תתיאמרו DSJa aber zeigt, dass hier eher *ʾāmar* „sprechen" anzusetzen ist, ebenso wie Ps xciv 4. Aleph etwa als Pleneschreibung für Patach ist ja auch in der grossen Jesaja-Rolle nicht üblich. Zwei verschiedene Verba *ʾāmar* zu unterscheiden, ist kaum begründet, wie es noch im Lexikon von Koehler geschieht.

8. *kī* iii 24 „Brandmal", vgl. bereits *Biblica* XXXI, 216, dagegen G. R. Driver, *JTS* II (1951), 25. DSJa lautet vollständig: „denn (fürwahr) statt Schönheit Schande (*bošæt*)". Es handelt sich also um die Partikel *kī*; *bošæt* ist in MT weggeblieben.

9. *madhebāh* xiv 4. Der neue Text bietet deutlich מרהבה „Beunruhigung" (Stamm *rāhab* „stürmen toben"), während es in dem von Sukenik, *Megilloth Genuzoth* Bd II (1950), pl. VIII 3 veröffentlichtem Psalm unklar bleibt, ob Daleth oder Resch zu lesen ist.

10. *ʿadīnāh* „die Üppige" (ohne Artikel!) xlvii 8 müsste Femininform zu dem nur als Personenname bekannten *ʿādīn* sein. 2 Sam xxiii 8 ist der Text verderbt. DSJa steht עודנה „dies noch". Das ergäbe auch einen Sinn. Damit wäre auch das Fehlen des Artikels erklärt, der in den zwei unmittelbar folgenden Anreden steht. Umstellung des Jod und zugleich Verwechslung mit Wav ist kaum anzunehmen.

11. *pārāq* „Brocken" lxv 4. Schon Qere will מרק „Brühe" wie Jdc vi 19 lesen, und diese Lesung wird durch die neue Rolle bestätigt.

12. *ṣar* „Kieselstein" v 28. DSJa schreibt צור, was als *ṣōr* wie Ex iv 25, Ez iii 9 oder besser *ṣūr* „Felsen" zu lesen ist. Die Erklärung Drivers „Meteor" (Festschrift für T. H. Robinson, 1950, 55) würde dann hinfällig.

13. *qibbūṣīm* lvii 13 hat die Änderung zu *šiqqūṣīm* trotz der gleichen Vokalisation nicht nötig. Die Form קובציך, die entgegen MT im neuen Text auch am Schluss von Vers 12 als Subjekt einsetzt ist, ergibt einen guten Sinn: „die dich hegen" oder „aufnehmen" wie Jes xl 11, liv 7, d. i. „deine Freunde", vgl. Vers 9 f.

14. *šobæl* xlvii 2 ist unverständlich. Dagegen passt שוליך „deine Schleppe" wie Jer xiii 26 gut in den Zusammenhang, vgl. *Biblica* XXXI, 216.

15. *šᵉdēphāh* „Brand" 2 Reg xix 26, wofür Jes xxxvii 27 wohl irrtümlich, jedenfalls unpassend *šᵉdemāh* „Weinpflanzung" steht. הנשדפ in DSJa entspricht als Particip Nifal von *šādaph* (Gen xli 6 23 27) gut dem Zusammenhang und beseitigt eine alte Schwierigkeit. Der Text lautet nun verständlich: „Das Gras auf den Dächern, das verbrannt ist vor dem Ostwind", vgl. bereits M. Burrows, *BASOR* 111, 23; Driver, *JTS* II (1951) 29.

16. *šajiṭ* „Ruder" xxxiii 21. שט in DSJa ist wohl als Particip Kal von *šūṭ* „rudern" gedacht, während xxviii 15 entsprechend dem Qere auch in der neuen Rolle richtig שוט „Geissel" gemeint ist, wie xxviii 18 zweifellos geschrieben steht.

II. Zum mindesten zweifelhaft geworden sind folgende seltenen Worte bzw. Wortformen:

1. *bāriᵓḥ* xxvii 1, plene geschrieben Job xxvi 13 „flüchtig, flink". בורח der grossen Jes-Rolle ist wohl nichts anderes als das Particip. Der ähnliche ugaritische Ausdruck *bšn brḥ* (*Syria*, XV [1934[, pl. XXXIX 1, S. 305) bringt keine Entscheidung, weil man die Vokale nicht kennt. Jes xliii 14 ist der Text (*bārīḥīm* auch DSJa) trotz des φευγοντας in G unsicher. Allerdings gibt es auch einen Personennamen *bārīᵓḥ* 1 Chr iii 22.

2. *bæræk* „Knie" als Singular xlv 23. בורך DSJa könnte ebenfalls Particip sein („der Kniende"). Das Verbum *bārak* findet sich Ps xcv 6, 2 Chr vi 13. Möglichwerweise aber aramaisiert der Schreiber, wie Driver annimmt, und hat ein Nomen *boræk* im Auge, wie er xxxiv 4 statt *gæphæn* auch גופן schreibt.

3. *tᵉlā'īm* (mit Aleph!) „Lämmer, Schwache" xl 11. טלים der neuen Rolle (ohne Aleph) würde dem Stamm *ṭlh* besser entsprechen. Es bleibt aber zweifelhaft, ob es sich um Absicht oder Versehen handelt, da umgekehrt xli 18, xlix 9 שפאים steht, während in MT Aleph fehlt.

4. *mabbāṭ* „Hoffnung". Statt *mabbāṭām* ist xx 5 מבטחם geschrieben, wie man längst hier und ähnlich Sach ix 5 emendieren wollte. Jes xx 6 hingegen ist *mabbāṭēnū* wie MT festgehalten. Das Wort wäre dann wohl mit *nābaṭ* „blicken" in Zusammenhang zu bringen. Wahrscheinlich ist in allen drei Fällen *mibṭāḥ* anzusetzen.

5. *meṣ* xvi 4 „Bedrücker", bisher als Particip von *mīṣ* (Prov xxx 33 „pressen der Milch") aufgefasst. המוץ in DSJa könnte Schreibfehler für in Wirklichkeit beabsichtigtes *ḥāmōṣ* sein. So steht Jes i 17 MT wirklich für „Bedrücker".

6. *mišḥat* „Zerstörtes, Verderbtes" (?) lii 14. משחתי der neuen Rolle ist wohl *māšaḥtī* „Ich habe gesalbt" zu lesen. Der Sinn wäre dann: „Ich habe ihn gesalbt, sodass sein Aussehen das eines Menschen übertrifft". So etwa erklärt bereits Barthelémy *Rb* LVII 546, der vermutet, die Masoreten hätten geändert, um den messianischen Sinn zu verwischen.

7. *riqquḥīm* „Salben" lvii 9. „Du machst zahlreich deine Salben-

mischer" רוקחיך DSJa (Particip des häufiger vorkommenden Verbums) wäre mindestens ebenso gut möglich.

III. Nur in anderer Form, ohne ganz zu entfallen, erscheinen folgende seltene Worte:

1. *ʾægroph*, ein Instrument, womit man schlägt: Besen, Schaufel, Rechen oder Faust? lviii 4, auch Ex xxi 18. גורף in DSJa ist wohl auch Substantiv *goræph*, das sonst im AT sich aber nicht findet, nicht etwa Particip von dem Hapaxlegomenon *gāraph* „fortschwemmen" Jdc v 21, aramäisch „wegräumen".

2. *ʾalmon* „Witwenschaft" xlvii 9, wofür in der gleichen Bedeutung die sonst nicht nachgewiesene Femininform אלמנה d.i. *ʾalmonāh* steht. „Witwe" *ʾalmānāh* widerspräche dem Zusammenhang.

3. Bei *ḥoggāʾ* xix 17, DSJa חוגה, liegt nur graphische Verschiedenheit vor: Plene-schreibung und He statt Aleph.

4. *mahʿtallōt* xxx 10, auch Damaskus-Schrift i 18, „Spöttereien", DSJa מתלות. Es lässt sich schwer entscheiden, ob He nur vergessen ist, oder ob statt der Wurzel *hātal* wie Job xvii 2, Sir xi 4, xiii 7 vielmehr *tālal* 1 Reg xviii 27 anzusetzen ist.

5. *miśrāh* „Herrschaft" ix 5 f (zweimal). Op משורה (im zweiten Falle Waw noch nachträglich darübergeschrieben) von *śūr* „blicken" abgeleitet werden soll? *Meśūrāh* (Hohlmass) kommt natürlich nicht in Frage. So bleibt mindestens die Etymologie unsicher.

7. *ʿātam* ix 18. Ob נתעם nur Verschreibung ist oder einem anderen, gleichfalls im AT sonst unbekannten Wortstamm zugehört, bleibt unklar.

IV. Nur Unsicherheit in der Schreibung, wenn nicht Hörfehler liegt vor, wenn statt *hʿmāsīm* MT „Reisig" lxiv 1 vielmehr עמסים, statt *šāḥīs* xxxvii 30 (*sāhīš* 2 Reg xix 29) aber שעיס „Wildwuchs" geschrieben ist.

Reiner Schreibfehler wird כורכובות lxvi 20 (statt *kirkārōt* in MT, vgl. aber *karkob* Ex xxvii 5, xxxviii 4) sein, desgleichen תשגשגי xvii 11, wenn wirklich so zu lesen ist (statt *tʿśagśegī* in MT).

Keine Verbesserung gegenüber MT, sondern Verschreibung und Konfusion bedeutet jedenfalls auch הכינכה (mit darübergeschriebenem Jod!) xlv 4, zumal das Verbum *kānāh* „mit (ehrenvollem) Namen nennen" xliv 5 auch in DSJa, jedenfalls aber Job xxxiii 21 und an mehreren Sirachstellen vorkommt.

Bonn F. Nötscher

ZUM VERSTÄNDNIS VON ZEPH. III 3 B

Dieser Vers steht in einer Drohrede des Propheten gegen die religiösen und politischen Leiter Jerusalems und ihr Gebaren. Gedanken dieser Art finden wir bei den Propheten wiederholt (Hos. vi 9; Mich. iii 5-11; Hes. xxii 25-28). Speziell Zeph. iii 3 nimmt die damaligen Richter, Machthaber und Verwaltungsbeamten aufs Korn, denen die frommen Anhänger des Propheten wehrlos ausgesetzt sind. Jene werden hier mit Raubtieren verglichen, die am Abend gierig ihre Beute raffen. Und am Morgen? Was tun sie da? Dafür steht in iii 3b β ein sinnloses גרמו [1]). Alle Wörter dieses Versteiles boten schon zu mannigfachen Konjekturen Anlass. In dem neuesten Versuche dieser Art muss לַבֹּ֖קֶר als Glosse ausscheiden [2]). Und doch kann ohne diese Zeitbestimmung der Vers kaum verstanden werden.

Wir müssen uns vor Augen halten, dass gerade der Morgen die Zeit der richterlichen Betätigung war. Dies lehrt uns z.B. Zeph. iii 5: „Jahwe ist gerecht in ihrer Mitte, nicht tut er ein Unrecht. Am *Morgen*, ja am *Morgen* fällt er seinen Schiedsspruch wie das unvergängliche Licht, jedoch der Frevler kennt keine Scham." Dieser Vers ist vielleicht wirklich ein späterer Zusatz, jedoch bringt er einen typisch alttestamentlichen Gedanken zum Ausdruck, den nämlich, dass Jahwe seinen Frommen am *Morgen* hilft [3]). Was hier vom ewigen Richter ausgesagt wird, gilt auch vom irdischen Verwaltungsbeamten. Dieser enthüllt in Ps. ci sein Regierungsprogramm und sagt hier in v. 8: „An jedem *Morgen* vertilge ich alle Frevler des Landes, indem ich aus Jahwes Stadt alle Übeltäter ausrotte." Auch hier ist der Morgen die Zeit der Ausübung der richterlichen Tätigkeit. Daraus folgt, dass der Morgen auch Zeph. iii 3b irgendeine Beziehung zu diesem Berufe haben muss. לַבֹּ֖קֶר ist also kein Zusatz, dies Wort müsste vielmehr zu einem לָעֶ֑רֶב in Parallele stehen. M.a.W., es geht hier nicht um Abend-oder um Steppenwölfe, sondern um Richter und Machthaber, die *am Abend* eine verwerfliche Tätigkeit

---

[1]) Vgl. Gesenius-Buhl, 17. Aufl., S. 148 L. Köhler, *Lexicon* S. 193 f.

[2]) K. Elliger, *Das Ende der „Abendwölfe"*, Bertholetfestschrift, Tübingen 1950, S. 173. Vgl. Das Alte Testament Deutsch, Teilband 25 z. St.

[3]) J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes „am Morgen"*, Nötscherfestschrift, Bonn 1950, S. 281-286.

ausüben. Entsprechend wäre iii 3b α ungefähr zu übersetzen: „Ihre Richter sind wie Wölfe am *Abend*."

Unter dem Bilde wilder Tiere schaut das A.T. wiederholt die Machthaber und Richter. Die bezeichnendste Stelle hierfür ist Gen. xlix 27, wo Benjamin als reissender Wolf erscheint, am Morgen raubt und am Abend seine Beute verteilt. Diese Stelle bietet uns trotz der Bezugnahme auf die Tageszeiten zum Verständnis von Zeph. iii 3b nichts.

Mindestens aber lässt sich behaupten, dass der Wolf für den alttestamentlichen Menschen der Inbegriff aller Wildheit gewesen ist. Ob der Einzelne persönliche Bekanntschaft mit diesem Tiere gemacht hat, ist freilich eine andere Frage. Den engsten Verwandten des Wolfes dagegen, den wilden Hund, kannte man allgemein besser. „Denn Hunde umringen mich, die Rotte der Bösewichter umschliesst mich." (Ps. xxii 17); „Entreisse dem Schwerte meine Seele, der Hundspfote mein Leben." (Ps. xxii 21). Besonders lehrreich ist Jes. lvi 10 f.: „Seine Wächter sind blind allesamt, alle wissen sie nichts, stumme Hunde sind sie, die nicht bellen können, Träume schauen, liegen und lieben es zu schlummern. Und als fressgierige Hunde kennen sie keine Sättigung und als Hirten kennen sie keine Einsicht . . . ." (Vgl. auch 1 Kön. xxii 38). Bezeichnend ist es, dass diese Hunde sich stets auf Wehrlose stürzen. Ohne Bild ausgedrückt: Ungerechte Gewalthaber sind die geborenen Feinde des Frommen.

Es gibt in Ps. lix zwei Stellen, in denen diese „Hunde" in direkte Beziehung zum *Abend* gesetzt sind. V. 7: „Am *Abend* kehren sie wieder, heulen wie Hunde, durchziehen die Stadt." (לָעֶרֶב). Dazu bietet v. 8 die nähere Erklärung: „Siehe, sie geifern mit ihrem Munde, Schwerter sind auf ihren Lippen. Wer sollte es hören?" V. 7 kehrt in v. 15 wieder und wird in 16 erläutert: „Sie streifen umher nach Nahrung, wenn sie nicht satt werden, so knurren sie." Diese Worte stammen vielleicht aus einer Zeit, da die Juden unter Fremdherrschaft lebten. Der Dichter kann hier unter „Hunden" fremdstämmige Gewalthaber gemeint haben. Das ist aber im Endeffekte gleichgültig. Ihre Tätigkeit setzt am *Abend* ein. Es ist just die Zeit, da wilde Hunde grimmig vor Hunger die Strassen durchstreifen, um zu beissen und zu plündern. Natürlich tun sie es nur dort, wo ihnen kein Widerstand entgegengesetzt wird. So geht es die ganze Nacht hindurch. Der fromme Beter erwartet sehnsüchtig den *Morgen*, an dem er die Macht und die Huld Jahwes preisen kann. V. 17: „Doch ich will singen

von deiner Macht, am *Morgen* preisen deine Huld!" (לַבֹּקֶר). Was wird dann aber am *Morgen* aus dem ungerechten Gewalthaber, den der Fromme die Nacht über fürchten muss? Ps. lix gibt uns darüber keine Auskunft. Verwandelte er sich etwa in das Idealbild des guten Richters, den Ps. ci uns schildert oder Jer. xxi 12 anruft? Das ist ausgeschlossen. Wohl aber könnte er von dem höchsten Gewalthaber zu völliger Ohnmacht und Hilflosigkeit verurteilt werden. Das lesen wir in Ps. lix zwischen den Zeilen. Zeph. iii 3b β könnte es ursprünglich wirklich gestanden haben.

Der überlieferte Text bringt dies freilich nicht zum Ausdruck. Statt der Verbalform גָּרְמוּ müsste hier der Name eines Tieres stehen, in dem die Hilf- und Tatenlosigkeit des Richters personifiziert erscheint. Es könnte hier gut der Plural von גּוֹר gestanden haben, das bekanntlich ein Raubtier in seiner Säuglingszeit bedeutet [1]). Wir lesen dies Wort Gen. xlix 9 und Deut. xxxiii 22 in Verbindung mit אַרְיֵה sonst noch Hes. xix 2, 3, 5, Na. ii 1 und Klag. iv 3. Es ist mitunter im Gegensatz zu כְּפִיר genannt, das ein bereits raubfähiges Jungtier bezeichnet. Mithin ist iii 3b β wiederzugeben: „Säuglingswildtiere am *Morgen*. Der m.E. herzustellende hebräische Text wäre zu lesen:

שְׁפָטֶיהָ זְאֵבִים עֲרֶב גּוּרִים לַבֹּקֶר׃

Der Konsonantenbestand ändert sich nur wenig. Das entscheidende Wort ist geklärt, es kann jedenfalls nie eine Verbalform gewesen sein. Dem לַבֹּקֶר entspricht ein לָעֶרֶב, den גּוּרִים stehen die זְאֵבִים gegenüber. Das לא verschwindet nur scheinbar, es erscheint als ל vor עֶרֶב und darunter als kamez statt des vokalisch aufgefassten א[2]).

Dagegen lautet der überlieferte Text:

שְׁפָטֶיהָ זְאֵבֵי עֶרֶב לֹא גָמְרוּ לַבֹּקֶר׃

Würzburg MEINRAD STENZEL

---

[1]) Die Vulgata hat natürlich עָגוּר in Jes. xxxviii 14 gründlich missverstanden, wenn sie dies Wort auf ein Vogeljunges anwendet. Gemeint ist immer nur ein Raubtierjunges.

[2]) FR. DELITZSCH, *Die Lese- und Schreibfehler im Alten Testament*, Leipzig 1920, Randziffer 31: א als Vokalbuchstabe.

NOTE ON Βύβλος [1])

The name of Βύβλος, although long ago identified with the Hebrew and Phoenician גבל (in Biblical Hebrew vocalised גְּבַל) has not yet been fully explained as to its phonetic structure, in particular as regards its first consonant, β, obviously standing for ג. גבל is akin to Arabic جبل = mountain and in particular to Hebrew גְּבוּל = frontier [2]). The second phoneme of the Hebrew word is shwa, phonologically a muttered ("shwa mobile") neutral vowel, which, being realized, takes in Biblical Hebrew the tone value ("tone propre, Eigenton") of the following full vowel, as appears, inter alia, from such transscriptions as Σολομών for שְׁלֹמֹה, Γομόρρα for עֲמֹרָה in LXX usage, or Σουμωῆγος for שְׁמוּאֵל in Greek inscriptions in Israel.

Thus the first vocalic phoneme in גבל was probably, as the word is akin to גְּבוּל, realized as a muttered, semivocalic ^{u}. Now, as a rule, a sequence, consisting of a velar stop and a labial semiconsonant or semisonant, is represented in historic Greek in certain circumstances (that prevail here) by a labial stop ($\pi < q^{u}$; $\beta < g^{u}$) [3]). So the only supposition we have to make is that the name of גבל was borrowed by the Greeks in a sufficiently early period, so that the sound law was still operative that commuted * g^{u}bl-os to Βύβλος.

The Hebrew University, Jerusalem. HAIIM B. ROSÉN

---

[1]) This explanation was first given by me in 1945 during a discussion held at the meeting of the Classical Society of Jerusalem. It was subsequently quoted in 1947 by S. YEIVIN, lecturing at the Congress for Judaism at Jerusalem; this lecture has since been published in Hebrew in *Lešonenu*, vol. XVII (1950/51) and so has this note (p. 173), which is reprinted here with slight additions by courtesy of the editor of *Lešonenu*.—I now find that ALBRIGHT has uttered a very similar idea in AJA (1950).

[2]) By the way, it is noteworthy that we have the same combination of meanings as גבול — جبل in Gk. ὄρος (hill) and Ionic ὄρος, οὖρος Attic ὅρος (boundary).

[3]) Cp. Gk. βοῦς to Sanskrit *go-*; the doublet βοᾶν — γοᾶν; Gk. βαρύ-ς — Skr. *guru-* — Lat. *gravi-s*. See SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, I, S. 295, 300, and LEJEUNE, *Traité de Phonétique grècque*, p. 36 ss. and in particular p. 72 on originally *di*-phonematic sequences as g^{u}, where the example of ἑκατόμ-βη shows parallelity to our case.

UNVERSTANDENE BIBELWORTE I

In Büchern und Abhandlungen [1]), die ich aus vielen Gründen bisher nur hebräisch veröffentlichen konnte, glaube ich in den Jahren meines Wirkens an der hebräischen Universität in Jerusalem die Lösung zu vielen unverstandenen oder missdeuteten Bibelstellen gegeben zu haben, die auch heute noch immer wieder Gegenstand der wissenschaftlichen Diskussion sind. Als Probe für solche viel besprochene Stellen, die nicht mehr als cruces interpretum anzusehen wären, seien hier einige wenige Beispiele kurz angeführt, für deren Lösung die Begründung an den im weiteren angeführten Stellen m. Publikationen eingesehen werden kann.

2 *Samuel vi* 19: „Und er verteilte unter das ganze Volk, unter die ganze Menge Israels, so Mann wie Weib, für jeden ein Flachbrot und einen אשפר und eine אשישה." Diese schwierigen hebräischen Vokabeln sind durch falsche Wortabteilung des ursprünglich defektiv geschriebenen Textes entstanden, und es ist einfach zu lesen und zu übersetzen: „Und er verteilte unter das ganze Volk, unter die ganze Menge Israels, so Mann wie Weib, für den einen ein Flachbrot, für den einen einen Stier (lies: וְאִשׁ פַּר אֶחָד), und für den einen ein Schaf" (lies: וְאִשׁ שֶׂה אֶחָד) [2]).

Jesaia iii 24: „Dann wird statt Balsam Moder sein und statt der Schärpe Strick, und statt des Haargekräusels Glatze, und statt פְּתִיגִיל Sackumgürtung". Das dunkle hebräische Wort, das als eine Art Prunkgewand verstanden worden ist, ist einfach Metathesis für תֻּפֵּי גִיל Freudentrommeln: „und statt der Freudentrommeln Sackumgürtung". Beide Begriffe sind hier nicht als Kleidungsstücke, sondern als Symbole von Freude und Trauer genannt; von der letzteren spricht ja die Fortsetzung: „Deine Männer fallen durchs Schwert und deine Heldenmacht im Kampf, und ächzen und trauern ihre Tore" [3]).

---

[1]) In den von mir bearbeiteten letzten Bänden des Wörterbuchs von Ben-Yehuda, den zwei bisher erschienenen Bänden meines „Ha-Laschon we-ha-Sefer" (1948 bezw. 1950, Band III in Vorbereitung), meinen hebr. Büchern über Hiob (2 Bände, 1941; eine neue völlig umgearbeitete Ausgabe im Druck) und Proverbia (1947) etc., und in vielen Aufsätzen in Zeitschriften und Sammelwerken. Bis 1946 s. Bibliografie in „Leschonenu" XV, p. 10-26.

[2]) Ha-Laschon we-ha-Sefer I, p. 361 f.

[3]) Ibidem II, p. 129.

Psalm lxxx 18 f, besagt anscheinend: „Lass deine Hand sein ob dem Manne deiner Rechten (על איש ימינך), dem Menschensohn, den Du Dir stark gemacht" (על בן אדם אמצת לך) [1]), und jetzt ohne Übergang: „und wir weichen nicht von Dir, lass uns leben, und wir rufen Deinen Namen". Indes, wie dies zum Teil früher erkannt war, verlangt der Parallelismus, und das vorsausgehende „Lass sie vergehen vom Dräuen Deines Angesichts" in Vers 17 die Versteilung: Lass Deine Hand sein ob dem Mann, Deine Rechte ob dem Menschensohn", natürlich um ihn zu strafen. Aber damit scheiden die Buchstaben אמצת לך aus Vers 18 aus und sind mit Vers 19 zu verbinden, und dort ist in geänderter Wortabteilung zu lesen:

Festige Deinen Schutthügel (אַמֵּץ תִּלֶּךָ), und wir weichen nicht von Dir,
Lass ihn neu erstehen (תְּחַיֵּנוּ) und wir rufen Deinen Namen an.

Die Verba אמץ und תחינו sind hier so gebraucht wie in Proverbia viii 28 (als er die Höhen droben festigte), beziehungsweise Nehemia iii 34 (Werden sie aus dem Schutthaufen die Steine, die doch verbrannt sind, wieder erstehen lassen), 1 Chronik xi 8 (und Joab richtete den Rest der Stadt wieder auf), und ähnlich in phönikischen Inschriften. Es handelt sich um Wiederaufrichtung des zerstörten und verbrannten Weinbergs Israel, von dem im Psalm gesprochen wird [2]).

Im folgenden will ich nun, von Zeit zu Zeit, in ähnlicher Kürze bisher unveröffentlichte Erklärungen zu weiteren schwierigen Bibelstellen bringen, und hier zunächst die folgenden:

Jesaia xxvii 6: „Die Kommenden (??, Hebr. הַבָּאִים) lässt Jakob Wurzel schlagen, aufsprosst und blühet Israel, und voll wird des Festlands Fläche des Wachstums". Seltsam, dass niemand bisher erkannt hat, dass das hebr. Wort hier nicht „die Kommenden" bedeutet, sondern das hebr. Gegenstück ist zu Syrisch *habbətha*, Pl. *habbê*, Blume, Blüte! Übersetze: „Blütenpflanzen lässt Jakob Wurzel schlagen, aufsprosst und blühet Israel, und voll wird des Festlands Fläche des Wachstums".

Psalm lxviii 24-25: „Damit dein Fuss schlage (besser תרחץ, spüle) im Blut, die Zunge deiner Hunde an den Feinden *von ihm* (?? hebr. מִנֵּהוּ); *sie sahen* (Wer?; hebr. רָאוּ) deine Umzüge, o Gott, die Umzüge

---

[1]) V. 16b ist bekanntlich nur dahin verschlagene Variante zu 18b.
[2]) Ha-Laschon we-ha-Sefer I, p. 349 f.

meines Gottes und Königs im Heiligtum". Das seltsame Wort מנהו ist Metathesis aus מה נו, und gehört zu Vers 25, nicht zu 24. Übersetze: „Damit spüle dein Fuss im Blut, die Zunge deiner Hunde an den Feinden. Wie ehrfurchtgebietend sind (מַה־נּוֹרָאוּ) deine Umzüge o Gott, die Umzüge meines Gottes und Königs im Heiligtum."

Psalm xc 5: „Du giesst sie hin, Schlaf sind sie (??; hebr. זְרַמְתָּם שֵׁנָה יִהְיוּ)". Die Schwierigkeiten dieser Stelle sind bekannt, ebenso die Schwächen der Verbesserungsvorschläge, die sich z.T. auf die Septuaginta stützen, die שָׁנָה, Jahr verstanden haben. Es handelt sich jedoch dem Dichter darum, den unreinen Ursprung des Menschen in Zeugung und Geburt zu beschreiben. In diesem Sinn hat z.B. auch Ehrlich an eine Form von זֵרְמָה, Samenfluss gedacht (vergl. Ez. xxiii 20: deren Glied das von Eseln, und deren Erguss der von Hengsten ist, hebr. וזרמת סוסים זרמתם). Aber der Samenerguss kommt nicht aus dem Schlaf oder aus dem Jahr. In demselben Vergleich sagt z.B. 'Aqabja Sohn Mahalal'els in Abot III, 1: „Woher kommst du? Aus einem stinkenden Tropfen" (מטפה סרוחה), und einmal ausgesprochen, ist es klar, dass hier eine Form des gemeinsemitischen und auch in der Bibel wohl bezeugten Wortes שין, שון, für Urin und was damit zusammenhängt (vergl. 2 Könige xviii 27 = Jesaia xxxvi 12 etc.), vorliegt. Im besonderen steht hier wohl מִשְׁנָה im Sinne des arabischen مثانة, Harnblase, und es ist zu lesen: זֵרְמַת מִשְׁנָה יִהְיוּ, „Ein Erguss der Harnblase sind sie". Die anatomische Ungenauigkeit wird nicht Wunder nehmen, da eben auf den schmutzigen Ursprung des Menschen hingewiesen werden soll.

Jerusalem N. H. Tur-Sinai

THE WRITING OF THE DIVINE NAME IN THE MISHNA

In the Mishna, compiled about 190 A.D., we find the Divine Name regularly written יי in the oldest MSS. of the Cairo Geniza, which have preserved to us the Palestinian Rescension of the Eighteen Prayers (Berākhōth), as Oscar Holtzmann indicated in 1912[1]).

[1]) See Holtzmann: *Berakot*: Die Mischna (Topelmann: Giessen 1912) Vorwort.

In printed editions of the Mishna, as also in modern Jewish Prayer-Books, this form is pointed יִי. Holtzmann suggested that this doubled yodh form of the Divine Name was really derived from the popular form of the Name in actual use, to wit, יה pointed in M.T. יָהּ, which was also very probably written with prosthetic aleph, after the manner of Syriac words in initial yodh. For Theodoret tells us that the Jews uttered both 'Iα and 'Aιά. Now the prefixing of aleph would require the doubling of yodh, giving איה with pointing אַיָּה for אַיָהּ, Greek 'Aιά, for which the Mishnaic יִי is a contraction. He points out that it was the fuller form "Jahwè" which was forbidden to the Jew to utter, and that only he who uttered the Name "according to its letters" deserved death. In the Berākhōth the Jew was exhorted to greet his neighbour with God's Name, which must have been the shorter form Jāh, to which the contraction יִי corresponds, the doubled yodh, with or without prosthetic aleph, signifying consonantal yodh.

In view of the quite common practice of doubling a name in order to give emphasis to the name, examples of which may be seen in the M.T. at Ex. iii 4 „Moses, Moses", Ps. xxii 1, „My God, my God", Isa. xxix 1, „Ariel, Ariel", and even at Isa. vi 3 (Dead Sea Scroll) "Holy, Holy", and in the Greek N.T. at Matt. vii 21, "Lord, Lord", xxv 11, „Lord, Lord", Acts ix 4, „Saul, Saul", the writer ventures to suggest that the post-exilic Jews from the fourth century B.C. onwards doubled the shorter form of the Divine Name and uttered „Jāh-Jāh" as a substitute for the forbidden „Jahwè". I say *fourth* century because such doubling of the divine name is actually found in the M.T. in Isa. xxxviii 11, the fourth century "Prayer of Hezekiah", where we have יָהּ יָהּ while in the post-exilic song at Isa. xxvi 4, quoting Ex. xv 2, we find יָהּ יהוה for יָהּ, the like also being found in the fourth century poem at Isa. xxvi 4.

Further, as we should expect, this doubled Divine Name "Jāh-Jāh", having the accent on the last syllable, became in fact „Jĕh-Jāh", that is to say two yodhs with vocal *shwa* and *qameṣ* respectively, and so יִי, which is the Mishnaic form.

West Ewell, Epsom — Norman Walker

REVIEWS

SIGMUND MOWINCKEL, *Han som kommer. Messiasforventningen i Det Gamle Testament og på Jesu tid.* Copenhagen, G. E. C. Gads Forlag, 1951, 417 pp. Price: 29 crowns; bound, 35 crowns.

Nearly thirty years ago there appeared the second of MOWINCKEL's *Psalmenstudien*, in which he propounded his reconstruction of the *Thronbesteigungsfest* and his theory of the origin of Jewish eschatology, a treatise which has exercised an immense influence on the subsequent study of Israelite religion. A year earlier he had published a discussion of the Servant Songs, reaching conclusions which he was led to revise in two articles published a decade later. During recent years two or three articles have come from his pen dealing with the Son of Man. In the volume now under consideration we are given a lengthy and unified treatment of these themes as they bear on the Jewish expectation of the restoration of Israel and of all things.

Two important definitions help to indicate the scope and purpose of the inquiry. GRAHAM and MAY, ENGNELL, and others have used the term 'Messianic' of the functions and nature of ancient near eastern kingship; but MOWINCKEL maintains the view for which he had earlier contended that, since the title 'Messiah' came to have a future, and, indeed, an eschatological reference, it should be used only in that sense. Both positions are open to criticism; and both are defensible. MOWINCKEL's seems less likely to lead to confusion; but there is something to be said for BENTZEN's observation that the one thing needful is to make it clear in what sense one uses the term, and then to use it in that sense consistently.

'Eschatology' presents another temptation to logomachy. On the one hand, theories of an early, widespread, oriental eschatology, and of a pre-prophetic Israelite eschatology (both of which MOWINCKEL rejects) have given rise to a tendency to use the term almost indiscriminately of any expectation (good or ill) of the future. On the other hand, contemporary theological trends have led to modifications in the use of the word, so that any future reference appears to become secondary. MOWINCKEL uses 'eschatology' and 'eschatological' of the supernatural establishement of a totally new order which is not the climax of evolution and normal development, but is a new creation.

While denying the title 'Messiah' to kings who actually reigned, he finds the content of the Messianic ideal in the pre-exilic concept of kingship. But he differs from some scholars, and, in particular, from the Uppsala school in holding that there were important differences in the 'king ideology' within the near eastern area, and that the Israelite ideal was a blend of the borrowed and the indigenous. It is, perhaps, not unfair

to say that, in a field in which evidence has to be supplemented by inference and conjecture, ENGNELL and others fill up the gaps from what is known of the religion of neighbouring peoples, whereas MOWINCKEL completes his reconstruction on the assumption that there was a vigorous and distinctive Hebraic religious tradition which decisively modified borrowings from Canaanite religion. He maintains that the Hebrew Kings were thought of as having a measure of divinity; but he rejects the view that they were regarded as identical with, or as an incarnation of, the deity, or that in the cult they represented a suffering, dying, and rising god. Is there, in fact, any substantial difference between the view of Hebrew kingship which MOWINCKEL here carefully outlines and that briefly hinted at in the closing chapter of N. H. SNAITH's *The Jewish New Year Festival* (a work which is critical of *Psalmenstudien II* and of the theories of the Uppsala school)? There may be; but at least in some respects MOWINCKEL and SNAITH seem to be nearer to each other than to Uppsala.

In three closely related chapters Mowinckel argues that the moral content of the concept of kingship made it an imperfectly realized ideal and therefore an object of hope, then goes on to show how there arose a hope of restoration blending national and religous aspiration and deriving its framework from the cult (the process *vom Erlebnis zur Hoffnung* of *Psalmenstudien II*), and describes the place of a kingly figure in the developing eschatological expectation. It is thus with powerful effect that he now introduces his account of the contrasted figure of the Servant in one of the most absorbing sections of the book. Here, again, he joins issue with theories which have recently been popular in Scandinavia and elsewhere; for he refuses to find any significant kingly traits in the descriptions of the Servant. Indeed, he sees here one who in character and function differs in important respects from the kingly ideal, one who is a winner of souls and not only of victories. There may be room for difference of opinion concerning some of MOWINCKEL's critical theories about the Songs; but here his emphasis is sound. As has been well said by C. R. NORTH (himself the advocate of a modified Messianic interpretation of the Servant), 'The Servant is a soteriological rather than a political Messianic figure.'

It was, MOWINCKEL holds, first in the consciousness of Jesus that the Messianic ideal was influenced by the Servant Songs; and in his full and informative survey of the later development of the Messianic hope he maintains that nowhere does suffering form part of the Messiah's functions. If the Messiah suffers, it is as any righteous man might suffer, and not *qua* Messiah.

The closing chapter discusses at considerable length the various problems related to the Son of Man. MOWINCKEL reiterates his previously expressed view that the Son of Man concept is a late borrowing, unrelated in origin to earlier Hebraic belief and to sacral kingship, yet in a measure influencing and influenced by the Messianic hope. Detailed discussion is here impossible. It must suffice to record the view that MOWINCKEL has made out his case. In this section of the book ample

account is taken of the recent studies by H. Ludin Jansen, E. Sjöberg, and others.

Finally, the main strands of the book are gathered together in a brief consideration of the thought of Jesus in relation to the Messiah, the Servant, and the Son of Man. Mowinckel concludes that, in so far as any Messianic consciousness can be attributed to Jesus, the Messianic idea has been transmuted by those of the Suffering Servant and the Son of Man.

The nature and variety of the problems covered by the work make it inevitable that on many points some readers will dissent from the author's judgements. But to record even a few such points would serve no very useful end. For the primary aim of the book is not to break new ground. That has been done in the studies alluded to above, which contain the detailed arguments in support of many of the positions here adopted. Those who want to examine the evidence will find a satisfying array of material in the full notes appended to the text. It is in the broad sweep of the presentation, the unity of conception, and the depth of interpretative insight that much of the usefulness of the volume will be found to lie. Readers of *Det Gamle Testament som Guds ord* and of Mowinckel's contributions to the modern Norwegian translation of, and commentary on, the OT will find here the same sense of organic unity amid all the variety of Biblical thought. And in these days, when the relation between *Religionsgeschichte* and Biblical theology is under discussion, we have reason to be grateful for a work on this scale in which the results of historical and critical study are interpreted in terms of *Offenbarungsgeschichte*.

Birmingham G. W. Anderson

The Istanbul Congress of Orientalists and the Old Testament.

The twenty-second Congress of Orientalists met in Istanbul from September 15th to 22nd, 1951, and was attended by nearly five hundred scholars from about thirty-five countries. One of the outstanding impressions of the Congress was of the hospitality and generosity of the Turkish authorities. Free transport was available to the members on the trams and buses, and special buses were provided to take members from their hotels to the university, where the sessions were held, and back again in the evening, and also to take them on the excursions to museums, libraries and mosques, which were organized for them, and to the receptions and entertainments which were lavishly arranged. There was also a trip up the Bosphorus by boat freely provided. Beyond this the patience and kindness shown in innumerable ways, and the army of students and others ready to give information and help, deserves to be recorded. To those who visited Istanbul for the first time the beauty of the city and its surroundings, and the riches of the libraries and museums they were able to visit, will long be memorable. To one member at least the warm and continuous sunshine was almost unbelievable after a summer spent under the grey skies of England.

The work of the Congress was divided into twenty-three sections, of which no fewer than four were devoted to various aspects of Islamic Studies. One of the sections was devoted to Semitic Studies, other than Arabic, and another was devoted to the Old Testament. There were sections dealing with the Ancient Orient and with Ancient Anatolia. To attend all the papers which interested one was quite impossible, and the present report is concerned only with papers bearing on the Old Testament, and especially those read to the Old Testament section. Some of the papers which dealt with Old Testament subjects were read in the Semitics section, and many other papers were of interest to Old Testament scholars, though they could hardly be described as dealing with the Old Testament. A head was appointed for each section, and it was probably intended as a compliment to the International Organization of Old Testament scholars that its representative, in the absence of its President, was made head of the Old Testament section. The head of the Semitics section was G. Levi della Vida, and he and G. R. Driver presided over the sessions of the section. The chairmen for the sessions of the Old Testament section were Kurt Galling, Martin Noth and H.H. Rowley, while R. de Langhe served it most efficiently as secretary. Many scholars who had signified their intention to read papers were unable to be present, and where they had sent their manuscripts they were read in their absence by other scholars. Of the papers announced for the Old Testament section two were not read owing to their failure to arrive, but of these one hardly belonged rightly to that section. This was D. H. Baneth's paper on 'Judaeo-Arabic Introduction to the Talmud in the form of an Introduction to Hadith'. The other was J. van der Ploeg's paper on 'The Dead Sea Scrolls'.

G. R. Driver read a paper to the Semitics section on 'Leviathan and Behemoth', in which he rejected the view that these were the crocodile and the hippopotamus respectively. He argued that the word *behemoth* in all its occurrences means *beasts*. In Job xl 15 ff. he maintained that the description is really that of the crocodile, and by a slight textual emendation he finds a lost Hebrew word *'mśḳ* = Egyptian *msḥ* = *crocodile* in the passage. He renders Job xl 15 as emended 'Behold the chief of the beasts, the crocodile; he eats cattle like grass'. Leviathan Driver finds to have two meanings, (a) *serpent* or *snake* (mythical), derived from the sense *twist*, and (b) *whale*, derived from the sense *accompany* (the whale long accompanying its young). Both meanings *twist* and *accompany* attach to the root *lwh*. A passage referring to the crocodile has then to be removed from the description of the whale. The word *tannin* was held to mean *snake*, or *mythical sea serpent*, or *waterspout*, from the root *tnn*.

P. Castro spoke of the new edition of the Hebrew Bible which is being prepared by a group of a dozen scholars under Spanish auspices and of the problems that confront them, and of the Hebrew manuscripts in Spain. It is fitting that in the land that gave birth to the Complutensian Polyglot this enterprise should be undertaken. It will be prepared on different lines from that of Kittel, and especially in that it will not present conjectural emendations in its footnotes. In the text it will give the Hebrew

of Ben Asher in as pure a form as possible, while the apparatus criticus will give what is known of pre-Massoretic readings, and the variants of the chief ancient versions *systematically* studied.

M. Noth dealt with the Deuteronomic compilation of the books of Kings. This he placed in the middle of the sixth century B.C., shortly after the death of Jehoiachin, with whose death the compiler believed the Davidic dynasty to be finally ended. Noth maintained that the whole work was a single compilation, and not added to after it had once been completed, but held that indications of an earlier date than the middle of the sixth century belong to the sources which the compiler used.

The present writer argued for the probability of the Mosaic origin of the Decalogue, holding the Decalogue of Ex. xxxiv to be an originally Kenite decalogue which was modified under settled conditions, while the Decalogue of Ex. xx and Deut. v, in its original form, was a transformation of the old Decalogue into a new and higher one. The objections which have been raised against the second and fourth commandments being Mosaic were considered, and it was held that both were pre-Mosaic since they are found in the older Kenite Decalogue, where it is made clear that the day of rest is to occur every seventh day, though the word *sabbath* is not used.

A whole morning was devoted to the Dead Sea Scrolls. A paper of H. E. del Medico's was read in his absence by de Langhe. Here it was argued that the cave of ʿAin Feshkha was a genizah, and that the non-Biblical texts come from the decade preceding the fall of Jerusalem in A.D. 70 and the period following that event. Many references to persons and events of that time were held to stand in the texts and identifications of the principal figures of the texts were proposed. The Manual of Discipline was dated after the Fall of Jerusalem. A. Dupont-Sommer discussed with particular care and clarity the question whether בהירו in the Habakkuk Commentary should be read as singular or plural. After examining the usage throughout the Scrolls, so far as they are yet known, he concluded that the claim that the word should be read as a defectively written plural is hazardous, and it is more prudent to read it in its natural sense as a singular. E. L. Sukenik, like del Medico, maintained that the cave was a genizah, but here the agreement ended. He dealt in particular with two matters, the nature of the deposit and the date of the MSS in relation to the date of the jars. He argued that the poor condition of the MSS at the time of the deposit shows that they were placed in the cave because no longer of use, and held that the linen wrappings in which they had been kept would naturally be deposited with them in the cave. The Isaiah Scroll in the possession of the Hebrew University is in the worst condition of any of the scrolls, and fragments of the Thanksgiving Scrolls were wrapped up in the same bundle as this scroll. He held that palaeography can only show that the MSS are earlier than the fall of Jerusalem, but recognized that palaeography is not an exact science. He treated it as self evident that the MSS are older than the jars, and argued that the references to the *Kittim* of Assyria and the *Kittim* of Egypt in the *Milhemeth* Scroll prove that it comes from the Hellenistic period and is from the

third century B.C., in which century he appears to date all the scrolls. He firmly maintains that in all the texts *Kittim* must have the same reference and that it is to the Greeks. There was particular interest in his display of some of the plates which will appear in his forthcoming edition of all the texts under his care. These are most excellently prepared on the basis of infra-red photography and the edition will be awaited with the liveliest anticipation. There will be Hebrew and English editions, each consisting of two volumes. Of these one will be a volume of plates giving full facsimiles of all the text, while the other will give introductions, translations and notes. Finally J. LEVEEN read a paper dealing with the fluidity of medial and final *mem* in Isa. A. He noted that in the Uzziah ossuary we have the same fluidity, and cited the traditions about the Severus Scroll, which BÜCHLER held to have been taken from Jerusalem by Titus. This is said to have contained five examples of this phenomenon, while the Massoretic text exhibits but two. From this it was argued that the Isaiah scroll must be older than the Severus Scroll, which itself antedated A.D. 70.

In the final session of the Old Testament section GALLING dealt with the policy of the Persians and the return of the Jews from Babylon. He denied that there could have been any return in the first year of Cyrus, since the policy of Cyrus was essentially conservative and considerate of Babylonian susceptibilities, whereas the return of the Jews was a revolutionary policy which could not have been pleasing to the Babylonians. Hence he argued that this return must have taken place at the beginning of the reign of Darius I.

M. WALLENSTEIN spoke of the Payyetanic literature as a source for textual criticism. This literature he divided into four periods and considered especially all that falls into the pre-Massoretic age. In the Biblical citations which close many of the poetical prayers there are divergencies from the Massoretic text, which deserve to be collected and studied. Some of these offer readings in agreement with one or other of the ancient versions, and occasionally in agreement with the Dead Sea Scrolls text of Isaiah. Samples of these various readings were given, but there was no attempt to assess the textual value of any of the examples chosen. Every pre-Massoretic source of knowledge is worthy of attention, though the assessment of the evidence is no simpler here than in the case of the versions.

E. JACOB read a paper in the field of Old Testament theology, dealing with the theme of the *imago Dei* in the Old Testament. The Hebrew expression for this is found but rarely in the Old Testament, and marks the account of the Creation which stands in the latest strand of the Pentateuch. JACOB maintained that the word צֶלֶם refers to man's physical form, but held that it is not sufficient to say this. The image is the representation of something other than itself, and man is the representative of God in the world, entrusted with dominion over the beasts. This domination involves him in a struggle which suggests his struggle with evil. Moreover, the conception of man as the image of God carries the implication that to maintain his position in relation to the lower creation and in the struggle with evil he must remain *en rapport* with the God whose representative he is.

A few papers read to other sections, but not without interest to the student of the Old Testament may be more briefly mentioned. HONEYMAN read a paper on the order of the letters in the North and South Semitic alphabets, based on the Ugaritic alphabetic tablet, and the order of the letters in the Qatabanian alphabet. The order in the latter closely approximates to that of Ethiopic, and in both cases the arrangement was pedagogic. As the order in the Ugaritic alphabet was the same as that in the Canaanite, HONEYMAN inclined to the view that it was from Ugarit that the Canaanites derived it. HONEYMAN also read a paper of ALBRIGHT's on the American expedition to South Arabia in 1950 and 1951. Here particular attention was given to the excavation of the temple, believed to be that of ʿAthtar, at Qatabân, and the work done at Timnaʿ. The results of the expedition were stated to be in the definitive establishment of the broad lines of the chronology of the area. ALBRIGHT claims to have found evidence that the sedentary occupation goes back to the first half of the second millennium B.C., while the fall of Timnaʿ can be dated about the beginning of the Christian era. To his regret no light has been shed on the date of the domestication of the camel. I. BEN-DOR read a paper, which was not announced in the printed programme, and which the present writer did not hear, on the excavations at Adzib, where some new Phoenician inscriptions have been found. These are very brief, consisting of some proper names.

DE LANGHE read a paper on twenty years of Ugaritic studies, reviewing the work that has been done, and especially the work that has been done since the war, and the unsolved problems which the texts have raised. A. F. BEESTON spoke of the position of women in pre-Islamic South Arabia, and offered evidence of the influence of priestesses who served as the newspapers of the time, guiding public opinion by their poetic utterances. A. SCHAADE dealt with problems of changes of gender in Mehri and in Semitic speech. In Mehri the feminine is formed by internal vowel change, and masculine subjects are found with feminine verbal forms and *vice versa*. SCHAADE suggested that these changes may have been due to fear of evil spirits and the desire to deceive them. J. MILLAS VALLICROSA spoke on Spanish toponymy of Phoenician origin, and traced a number of names including Hispania to Phoenician. J. CANTERA spoke on Hispano-Jewish historiography and P. BOSCH-GIMPERA on problems of Phoenician history in the western Mediterranean area. Of more direct interest to Old Testament scholars, though of greater importance to New Testament scholars, K. H. RENGSTORF read a paper on Rabbinical Judaism in which he reviewed the studies in this field since the publication of STRACK-BILLERBECK and drew attention to the need for coordinated work in this field by international scholarship.

Of other papers dealing with Ras Shamra, and of papers dealing with the Hittites and the Babylonians, it is unnecessary to offer any detailed report here. C. F. SCHAEFFER read a paper on a Royal Hittite Seal from Ugarit; J. FRIEDRICH one on the Bilingual inscriptions from Karatepe; H. TH. BOSSERT one on writing materials of the Hittites; H. E. STIER one on the Hittites and the Ancient Orient; S. N. KRAMER one on Sumerian

wit and wisdom; A. Goetze one on the role of Eshnunna in old Babylonian history; R. J. Tournay one on an unpublished stele of Tukulti Ninurta II of Assyria; G. Goossens one on Assyrian policy in the ninth century B.C. Some of these papers the present writer was unable to hear, since it is not given to man to be in two places at once. Nor is he able to offer any account of papers read in the Egyptological section, though some of these promised by their titles to be of interest to Old Testament scholars. Mention may be made of R. T. O'Callaghan's paper on 'Some new Egypto-Canaanite contacts in the later Bronze Age' and P. de Bruyn's on 'The Bible Story of the Serpent of Bronze and its traces in Egyptian religious texts', both of which were in the programme at a time when the Old Testament section was in session.

Enough has been said to indicate the great variety and range of the papers. But, as everyone who has attended such a conference knows, the personal contacts between scholars of different lands are even more stimulating than the papers. Yet no report of the Congress can communicate anything of the stimulus of those contacts. In the concluding session of the Congress it was resolved to establish an International Union of Orientalists, and to recommend the formation of an International Union of Booksellers. It was also agreed that the next International Congress of Orientalists shall be held in England in 1954 or 1955.

Manchester H. H. Rowley

Abraham Levene, *The Early Syrian Fathers on Genesis* From a Syriac Ms. on the Pentateuch in the Mingana Collection. The first eighteen chapters of the Ms. edited with Introduction, Translation, and Notes, and including a Study in Comparative Exegesis. London, Taylor's Foreign Press, 1951. viii + 354 pp. 35s.

Dr Levene's book contains a fine reproduction of 17 folios of a Nestorian Ms. — Mingana 553 —, an introduction, short observation concerning the origin and the principal exegetical problems of the Ms, a translation, very close to the original, notes on grammar and etymology, closely dependent on the well-known grammars of Wright, Nöldeke and Brockelmann and on the lexicons of Payne Smith, Levy and Jastrow. The main and most valuable portion of the book, besides text and translation, pp. 123-314, consists of notes with Rabbinic parallels. In conclusion two chapters summarize the instances of similarity and difference between Syriac and Rabbinic exegesis.

The Ms., which according to Wright, *Cat. Syr. Mss. in the Brit. Mus.*, p. xxxi, is earlier than the 12th century, contains a commentary on Genesis, a compilation of the teaching of Syriac Fathers who are acquainted with the Rabbinic methods and the results of the exposition of Scripture. Dr Levene gives many convincing instances of the adoption, elaboration and occasionally striking revaluation of Rabbinic ideas by the Syrian expositors. His study is a fine piece of work in the field of Jewish Religion and its influence on the early Syriac Church.

This book deserves a serious attention in periodicals concerning early Christianity and Jewish Religion. With regard to Old Testament study it can be considered as a valuable description of a chapter of the early history of the Bible. The problems of the text, the quotations from the Bible and the Versions, the textcritical questions of the Syriac translation and the references in the Ms, the relation to the Targumim and to the New Testament and other Christian writings do not receive such full attention as the Midrash and the Talmud. The Author states that "the first expositors of Scripture, the teachers of the Midrash and Talmud", are the source for the interpretation of these ancient Nestorian teachers, but he neglects the expositions to be found in the Ancient Versions and other works, both Jewish and Christian. Dr Levene's outline of the similarity and difference between Rabbinic and Syriac exegesis is very instructive. Variety in Rabbinic methods, and the independent exegesis of Theodore of Mopsuestia must make us prudent in drawing too sharp lines.

The list of Books, pp. 346 and 347, is incomplete — as well as the index — and does not seem to be systematically arranged. I cannot avoid the impression that there is some casualness in the choice of books quoted in this study. Important studies concerning topics dealt with are lacking, e.g. on typology L. Goppelt, *Typos*, Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen, 1939; Jean Daniélou, *Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique*, Paris, 1950; etc. An addition of the folio-numbering to the translation would have made the comparison of text and translation easier.

The reader of this book will be informed about very interesting theological subjects, treated in Rabbinic and Syriac circles. He will join in the reviewer's praise and look forward to the continuation of the edition and exegetical comparison by this competent scholar.

Leiden P. A. H. de Boer

BOOK LIST [1])

AALEN, S., *Die Begriffe 'Licht' und 'Finsternis'*, im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Oslo, 1951. 351 pp.

BOWMAN, J. and TALMON, S., *Samaritan Decalogue Inscriptions*, Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 33, No. 2, 1951. 26 pp. With facsimiles of the Leeds Samaritan Decalogue Inscription; the Samaritan Decalogue from Sychar (identified and photographed by Dr BOWMAN, Sept. 1950); the Palestine Museum Samaritan Decalogue Inscription (left hand fragment) and the Nablus Samaritan Decalogue Inscription.
Comp. J. BOWMAN, The Leeds Samaritan Decalogue Inscription, in the *Proceedings of the Leeds Philosophical Society*, Literary and Historical Section, Vol. VI, Part viii, pp. 567-575.

DELCOR, M., *Les Manuscrits de la Mer Morte*, Essai sur le Midrash d'Habacuc, Les éditions du Cerf, Paris, 1951. 84 pp.

RECUEIL ÉDOUARD DHORME, *Études Bibliques et Orientales*, 8vo, Paris, 1951. xvi + 816 pp.

VAN DORSSEN, J. C. C., *De derivata van de stam* אמן *in het Hebreeuwsch van het Oude Testament*, Amsterdam, 1951. xii + 140 pp. Thesis Reformed University, Amsterdam. With a summary in English.

EISSFELDT, O., *El im ugaritischen Pantheon*, Berlin, 1951. 84 pp.

GLEAVE, H. C., *The Ethiopic Version of the Song of Songs*, London, 1951. xxxii + 42 pp.

KATZ, P., *Philo's Bible*. The aberrant Text of Bible Quotations in some Philonic Writings and its place in the Textual History of the Greek Bible, Cambridge, 1950. xii + 161 pp.

MAAG, V., *Text, Wortschatz und Begriffswelt des Buches Amos*, Leiden, 1951. xv + 254 pp. Thesis Zürich, 1945.

NEUFELD, E., *The Hittite Laws*. Translated into English and Hebrew with Commentary, London, 1951. xi + 210 pp. With facsimiles of 87 tablets. 35s.

VAN DER PLOEG, J., *Enkele Beschouwingen over de Theologische Aard en de Methoden der wetenschap van het Oude Testament*, Nijmegen/Utrecht, 1951. 16 pp. Inaugural address, Nijmegen University, October 12th, 1951.

ROWLEY, H. H. *ed.*, *The Old Testament and Modern Study*. A Generation of Discovery and Research. Essays by members of the Society for Old Testament Study. Oxford, 1951. xxxi + 405 pp. 25s.
Contributors: W. F. ALBRIGHT, W. BAUMGARTNER, A. M. HONEYMAN, C. R. NORTH, T. H. ROBINSON, N. H. SNAITH, G. W. ANDERSON, O. EISSFELDT, A. R. JOHNSON, N. W. PORTEOUS, H. H. ROWLEY and D. WINTON THOMAS.

SELIGSON, M., *The Meaning of* נפש מת *in the Old Testament*, Helsinki, 1951. 100 pp.

SNAITH, N., *Hymns of the Temple*, London, 1951. 127 pp. 7s 6d.

STEVENSON, Wm B., *Critical Notes on the Hebrew Text of the Poem of Job*, published for the Glasgow University Oriental Society by the Aberdeen Univ. Press, 1951. viii + 170 pp.

WELCH, A. C., *Jeremiah, his Time and his Work*, sec. impression, Oxford, 1951. viii + 263 pp. 15s.

WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion* (King and Saviour IV) Uppsala Universitets Årsskrift, 1951 : 4, Uppsala and Wiesbaden, 1951. 80 pp.

---

[1]) The mention of books in this list neither implies nor precludes subsequent review at length.

INDEXES

GENERAL

Abel Bet Ma'akah 285s.
Abel Haggedolah 275, 283
Abel Misrayim 276, 284
Abner 66
Abraham 75, 282
Absalom 7, 17
——, House of 69, 201
Abu Sa'id Ahron b. Moshe 166
Accadian 242, 248, 250, 254
Adam 269s.
Adonis 130
Adzib 317
Aeschylus 173
Ahab 10
Ahaz 297
Ahron 272, 292
Ahron b. Asher 162, 165
Ai 79
Al-Beruni 45
Al-Kirkisai 44s.
Al-Maghariya, sect of 44s.
Al-Warrah-Abu 'Isa 45
Aleppo 163
Alexander the Great 42, 110ss.
Alexander Jannaeus 40, 214
Alliance of the 12 tribes 3s., 185, 191s., 194, 196
Amarna Letters 73, 75s., 130
Aminadab 284
Ammon 141
Amphictyony 185, 188, 191ss.
——, cult of 142
An-Nihuwendi, Benj. 45, 47
Antichrist 267
Antiochia 111
Antiochus IV Epiphanes 124, 267, 290ss.
Apocalyptism 123, 216
Apocryphs 26, 147s.
Apollo 118
Aqabja b. Mahale'el 309
Aqhat 253, 258
Aquila 24, 39, 222, 243, 249, 262s, 266
Arabia, preislamic 149
Arabics 241ss., 276, 306
Arados 117
Aram 112
Aramaic 244s, 285
——, Biblical 247
Aramaic, Christian 129
——, Eastern 129
——, Galilean 128s, 145
——, Judean 249
Araunah, treshing-floor of 272, 285
Archaeology 69, 74ss.
Arethusa 111
Arioch 136ss.
Aristobulos II 205, 215
Aristoteles 61, 264
Arius 46
Ark of Covenant 184s, 191ss.
Arpad 111
Arrianus 117ss.
Arriwuk 136ss.
Asdod 118s.
Ash-Sharastani 46
Asher 78
Askalon 118
Assumptio Moysis 273
Assurbanapal 248
Assyrians 4
Astarte 130
Athalia 15
'Athar 317
Atossa 173
Azazel 272

Ba'al 132
——, Melkart 118
Babylon 138
Babylonia 252
Baesa 8
Bar-Kochba 72
Barak 170
Basilius 264
Batis 118s.
Belsazar 139
Ben-Asher MSS 161ss., 167, 315
Ben-Chayim MSS 167
Ben-Yehuda 282, 307
Benaia 7
Benjamin 8
Bersheba (town) 282
——, desert of 118, 122
Bethel 9
Bethlehem 73, 223
Bethome 214

Byblos 130s., 142, 306

Cartaginians 118, 134
Cassius, Dio 223
Cham 209
Cheber 170
Chirbet-el-Meifdšir 182, 190
Chrysostomus 67, 263
Clan 271
Codex, Aleppo 163ss.
——, Brit. Museum 167
——, Cairo 161ss., 165
——, Leningrad 164ss., 239
——, Reuchlianus 145
Covenant of David 20
—— of Levi 20
—— of MtSinai 20, 74
——, Book of 105, 133
Cult 187, 189ss., 193ss., 198s.
——, history of 181ss.
Curcius, Quintus 118
Cyrus 316

Dadi-Chadun 138
Damascus 10, 111s, 116s., 121
——, Document of 46, 69, 73, 98, 200, 214, 234, 287ss., 302
Dan (town) 9, 223s.
Danel 113s., 251ss.
Daniel 251ss.
Danites 223
Darius I 316
David 3, 6s., 16ss., 70, 73, 272
Davidic Dynasty 315
David b. Yephet 163
Dead Sea Psalms 210, 212
—— Scrolls 33, 38ss., 51, 69, 91ss., 221, 231, 234, 238, 287ss., 296, 298, 314s.
Deber 15, 229
Deborah, Song of 168ss., 236
Deluge 256ss.
Demosthenes 269
Deuteroisaia 147, 156, 258, 265
Deuteronomist 183ss., 198, 315
Deuteronomy 2, 73
——, fragment 43
Dio Chrysius 264
Diodorus of Sicily 119, 134
Discipline, Manuel of 69, 287s., 291s., 315
Document, Sectarian 42
Doxa 23ss.
Dura-Europos, fragment of 101

Ebal 193s.
Ecclesiasticus 46s, 51, 287ss., 302
Echnaton 76
Edom 172s.
Edomites 9
Egypt 118, 123, 142, 190
Egyptian influences 19, 21, 71
Egyptics 249
Ela 8
Eleazar of Worms 218
Elia 199
Elisa 199
Elmetrum 60ss.
Elohist 183
Enoch 217
Ephraim 8, 73s.
Eschatology 311
Eshnunna 318
Essenes 45, 47, 69, 290s.
Ethiopia 142, 250
Euphemism 221
Euphrat 19, 121, 255
Eusebius 182
Exegesis (rabbinic and Syriac) 318
Exodus 252
——, cult of 194
Ezekiel 59ss.
—— papyrus 263

Feast of Weeks 189, 196
Firstborn 271s.

Gad 73
Garizim 193s.
Gaza 118, 120ss., 142
Geniza 38s., 125, 128s., 231, 315
——, Cairo 39, 46ss., 232, 236, 287, 289 309
Gilboa, Mt 230
Gilgal 181ss.
Gnosticism 219
Go'el 271
Goren Kidon 282, 284
Goren Nakhon 282ss., 286
Grammar 63ss., 145s.
—— of Septuagint 81ss.
——, South Arabic 152s.

Habakkuk Scroll 33, 43s, 69, 104s., 200ss., 233, 246s., 287s., 292, 315
Habiru 72, 75s., 78s.
Hadrach 110ss., 117, 120s, 124
Hališumu 138
Hamath 111, 113
Hammurabi 75
Hana 138
Hana-documents 254
Hannah, Song of 71
Haruspicy 296
Hatarikku 110
Hazael 121
Hebron 15, 134
Hellenistic Jews 82, 87
Herculaneum 96

Hercules 118
Hermon 191
Herodes Antipas 273
—— the Great 273
Herodotus 142
Hezekiah 69, 134, 297
Hiob 251ss.
Hosea 13, 181, 199
Hurrite Names 137s.

Ibn Saphir 161
Ink 97s.
Inscription,
——, Bene Hezir 50
——s in Ossuaries 94, 101ss.
—— s, Phoenician 247, 317
—— s, Thamudian 149ss.
Isaiah 23ss.
——, Scroll of 38, 41ss., 68, 99, 102ss., 109, 224ss., 226ss., 231ss., 244, 296, 299ss., 310, 315
Isbaal 8
Isis 130
Israel 2ss., 72ss., 110, 113, 117, 131, 133s., 170ss., 270
——, Great 123
Issaschar 8
Itala 146

Jael 170ss., 176
Jakob 58s., 76, 270
Jamras-il 138
Jason (highpriest) 291
Jebusites 124
Jehoyakim 142, 278
Jeremiah 58
Jericho 44s., 75, 182, 185, 188, 196, 238
Jerome 46, 107, 262, 267s., 280
Jerusalem 10ss., 17, 19, 43, 69s, 120, 123, 134, 163, 212, 234, 283s., 291, 303, 316
——(city-state) 11, 16s.
Joab 285
Jonah b. Ganah 165
Jonathan b. Gershom 224
Jonathan (Macc.) 290s.
Jordan 184, 186, 190, 194s., 198
Josef 74, 76
Josephus 116, 118, 120, 182, 212, 214, 223, 291
Josiah 135
Josuah 4, 76, 188, 298
Judah(man) 270s.
—— (country) 2ss., 73, 123s.
Judaism 234, 317
Judges 4, 8
——, history of 79
Juno 120
Jupiter 120
Justice, Teacher of 44, 46, 200ss.

Kabiya 138
Kadesh 118, 122s.
Kahat 138
Kanaanites 12, 170, 172, 194, 317
——, influence of 10, 15s.
——, religion of 312
Karaites 44ss., 161, 163
Karatepe 70
Kenites (Decalogue of) 315
——(God of) 76
Khirbet-Qumran 41
Kingship 2ss., 311
——, charismatical 5ss.
——, divine 158, 312
——, dynastical 10ss.
Kishon 171s., 175
Kittim 292, 315s.
Koinè 81

Lachish 134ss.
—— ostraca 98, 102, 107, 280
Laws 2
Leadership, charismatical 14ss.
Levi 20, 75s.
Leviathan 314
Levites 76, 184, 224
Leviticus fragments 41, 97, 106ss.
Libanon 111, 122s., 130, 191
Logos 45, 218
Lucian 293

Maccabees 71, 74
Machir 73
Maimonides 94, 164
Man, Son of 206, 311s.
Manasse (king) 17, 69, 135
—— (tribe) 73s.
Marathon 117
Mari, Texts of 136ss., 254ss., 295
Marriammem 117
Masoretes 233, 244s., 301
Masoretic Text 29, 40, 43, 106, 109, 168, 177, 180, 221s., 278, 282, 296s., 299, 310
——, pre —— Text 232, 315s.
——, pronounciation 233
Masora, marginal 225
Massebes 185, 298
Massot, feast of 198
Melammed Ahron 164
Melchizedek 18
Memphis 141, 143
Memshath 135
Menelaus (highpr.) 291
Meroz 171
Mesha 293ss.
Mesopotamia 256s.
Messiah 216, 312s.

Messiah, Davidic 71
——, suffering 274
Messianic Expectations 22, 36
—— King 123
Metatron 217ss.
Metrics 169s.
Micah (propeth) 17
—— (from Judges) 223s.
Midrash 92s, 127, 217, 319
Misha'el b. Uzziel 167
Mishna 48, 234, 319
Mithras 217
Moshe 4, 58, 76
—— (a scribe) 162, 165
—— b. Asher 162
——b. David b. Naphtali 166
——b. Gikatilla 165

Naboth 2
Nachmanides 218
Nadab 8
Naḥ 254ss.
Name, divine 309s.
——s, personal 254ss.
Naphtali 170, 173
Nash-papyrus 50, 109, 232
Naśi 74
Nebukadnezar 140, 143
Necho 142s.
New Year Festival 312
Nile 121
Nineveh 136
Noah 209, 251ss.

Offerings 133
——, firstborn 133
Olympias 120
Onias I 290
—— II 291
—— III 291
Omri 11, 18, 83
Origenes 107, 234
Osiris 130
Ossuary of Uzziah 316
Oxford fragments 48
Oxyrhynchus papyri 49ss., 101, 104, 274

Palaeography 57, 91ss., 150, 154, 231
Papyrus 131
Parmenion 161s.
Passover 23, 196s.
Patristic quotations 67
Pentecostal texts 50
Peres 'Uzzah 275ss.
Personality, corporate 269
Peshitta 30, 110, 112, 144, 241ss., 293
Petesis 140s., 143
Pharisees 44
Philip (son of Herod) 273
Philistines 5, 143
Philo 45, 218s., 232
—— Mechanicus 264
Phoenicia 120, 130
Places, high 297s.
Plinius 61
Plutarchus 120
Poetry, Arabic 170
——, Hebrew 169, 177
Pompeyi 96
Pompey 43, 212, 234
Prayer of Hezekiel 310
Prayerbooks, Jewish 309s.
Priest, High 242, 289
——s, Levitical 268
——, the Unrighteous 203, 205, 207ss., 212s.
—— ley writings 29, 183
Prophecy 294
Proverbs 115
Psammetichus II 140ss.
Pseudepigraphs 147
Ptolomeus I Soter 123
—— IV 143
Punctuation 127s., 299

Qataban 317
Qirjat Jearim 275, 283

Rabbinic Texts 46
Ramses II 76, 78
Raphia 143
Rash-Shamra 75, 252
——, texts of 131s.
Rashi 48, 93
Reward, individual 260
Ribla 113
Rituals 133
——, of Enthronement 21, 147, 311
Rome 96
Ruben 73
Ruth 271
Ryland papyri 140ss.

Sa'adya Gaon 47, 234, 242
Sacrifice 272, 274
Sadducees 44, 273, 289
Salomo 3, 6s, 17ss., 69, 73, 267
Samaria 10ss.
——, city state 11s.
——, ostraca 107
Samaritans 97
Samaritan texts 70, 106s.
Samuel 181s., 185, 199
Sanherib 17, 134ss., 297
Sanskrit 306
Saul 3ss., 73, 181s., 185, 199
—— b. Eleazar 49
Scapegoat 272
Shamgar 176
Shamshi-Adad 138

Script, Aramaic 42
——, Estrangela 42
——, Ethiopic 317
——, Hebrew 42, 97, 106
——, Nabatean 42
——, Palaeo-Hebrew 107, 109, 232
——, Palmyrene 42, 50
——, Qatabanian 317
——, Roman 97
——, Samaritan 108
——, Thamudian 150s.
——, Ugaritic 317
Seba 7, 17, 285
Seleucus Nicator 111
Septuagint 23ss., 43, 67ss., 81ss., 109s., 112, 121, 146, 177, 221s., 232, 236, 238s., 241, 243s., 248, 261ss., 277s., 284, 293, 306, 309
Servant, suffering 71, 312
Sethos I 78
Seti I 143
Severus 49
——, scroll of 316
Shemuel b. Yakob 162, 164
Shiloh 192
Sichem 75, 188s., 191, 193, 298
Sidon 113, 117
Sigon 117
Sile 142s.
Siloam (tunnel) 135
—— (inscription) 134
Simeon 75s.
Simon II (highpriest) 291
Sinai 187
Siserah 170ss.
Sokoh 135
Solidarity, vicarious 281ss.
Stamps, lmlk 107
Symmachus 23s., 222, 241, 243, 262, 266
Synhedrion 280
Syria 120
Syriacs 249s., 308, 310

Tabor 229s.
Talmud 46, 48, 95, 107, 112, 217, 280, 314, 319
Tamar 271
Targum 27s., 30, 125ss., 145, 217, 241, 280, 293, 319
Targum, Greek 232
—— Jonathan 126, 280
—— Onkelos 59, 127
——, Palestinian 125ss.
——, Cambridge fragment of 127
Taxo 273
Tebuk 150
Teima-el-Ela 150
Tendjoü 141
Textcriticism 145s.
Thankgivingsscroll 315
Thebe 141
Theodorus of Mopsuestia 319
Theodotion 24, 222, 243, 246, 263, 266
Theophrastus 264
Thirza 9s.
Tiglat-Pilezer 73
Timotheus (Syriac Patriarch) 44, 234
Tithes 131ss.
Titus 316
Tobiads 69, 291
Tradition (Jewish) 125
——, cultic 184
Transscriptions (Greek & Latin) 233
Tukulti-Ninurta II 318
Turukku 139
Tyrus 10, 113ss., 120s., 130, 253

Ugaritics 246, 249s., 252s, 258, 294
Uzziah 297

Version, Revised 241s., 248, 268
Vulgata 43, 146, 155, 243s., 262

Wisdom 115

Xenophon 297

Yabes b. Shelomo 162s.
Yusif of Constantinopel 165

Zakir, stèle of 110s., 114
Zebulon 59s., 170, 173
Zedekiah 143
Zephat 15
Zimrilim 137ss.
Ziph 135

AUTHORS CITED

Abel 111, 120, 123, 142, 191, 198
Abrahams 120
Albrecht, R. 64, 145
Albright, W. F. 73, 108s., 121, 132, 135, 175, 306, 317
Alt, A. 2ss., 73, 141, 183, 185
Anderson, G. W. 69ss., 311ss.
Aptowitzer, A. 280
Aucher 218

Babelon, F. 119
Bacher 218
Baer, S. 163, 167
Baneth, D. H. 314

Barnett, D. 51
Barth, J. 230, 250
Barthélemy, D. 232, 301
Bauer, H. 104
——, Th. 138, 254s.
Bauer-Leander 63
Baur-Rostovtzeff-Bellinga 101
Bea 140
Beek, M. A. 70
Beeston, A. F. 317
Ben-Dor, I. 317
Bentzen, A. 58s., 71, 147s., 216s., 311
Bergstrasser 63
Bertholet, A. 145, 169, 253
Bezold, C. 248
Bič, M. 155ss., 293ss.
Bickermann 118
Birnbaum, S. A. 57, 91ss., 106
Black, M. 217ss.
Bloch, A. 169
Bo Reicke 69, 291
Böhl, F. M. Th. 136ss.
de Boer, P. A. H. 49ss., 58, 68s., 101, 110, 226, 318s.
Böttcher 63
Boisacq 116
Bosch-Grinpera, P. 317
Bossert, H. Th. 317
Botterweck, G. J., 145s.
Bousset, W. 46
Bowman, J. 70
v. d. Branden, A. 149ss.
Briggs 249
Brockelmann 45, 63s., 130, 145, 230, 242, 246s., 318
Brockington, L. H. 23ss.
Brooke-Mc-Lean-Thackeray 67, 293
Brown 63
Brown-Driver-Briggs 243, 247, 272
Brownlee, W. D. 33ss., 204, 206s., 211s., 287s., 291, 296ss.
de Bruyn, P. 318
Buda, J. 156
Budde 223, 278
Büchler, A. 50, 316
Burkitt, F. C., 237
Burney, C. F. 144, 168, 223, 268
Burrows, M. 33, 68s., 134, 225ss., 231ss., 288, 290s., 299s.

Calmet, Dom 119s.
Cantera, J. 317
Capart 140
Cassuto, U. 163s.
Castro, P. 314
Causse, A. 169
Cazelles, H. 72ss., 131ss., 143, 235ss.
Černy, L. 159
Charles, R. H. 273s., 289ss.
Cheyne 244
Clermont-Ganneau 91, 101, 108
Cohn-Wendland 219
Condamin 242
Conti-Rossini 132
Cook, S. A. 50, 223
Cooke, G. A. 60, 229, 243
Coppens 235
Cowley, A. 47, 56, 94, 230
Cumont, F. 95
Cureton, W. 46

Dalman, G. H. 145, 191, 198, 206, 218
Danek, S. 157ss.
David, M. 59s., 219ss.
Daniélou, J. 319
Davies 143
Deismann 26
Delcor, M. 110ss.
Delitzsch, Fr. 62, 157, 242, 305
Desnoyers, L. 68
Dillmann 230
Diringer, D. 107, 134ss.
Dold, A. 146
Doughty 153, 223
Dozy 244
Driver, G. R. 60ss., 220, 230, 241ss., 299ss., 314
——, S. R. 268, 272, 277
Duhm, B. 157, 228
Dunand 118
Dupont-Sommer, A. 33ss. 43s., 46, 140, 200ss., 234, 287, 290, 292, 315
Dussaud 91, 111, 118

Ebeling 62
Ehrlich, A. 62, 309
Eichrodt, W. 235
Eisler 62
Eissfeldt, O. 44, 243, 253, 294
Eitan 63
Elliger, K. 303
Engnell, I. 148, 294s., 311s.
Erman 61
Euting 153s.
Ewald 244

Fernandez 79
Field 67
Firkowitsch 164
Fischer, J. 28
Fisher, C. S. 107
Flinders Petrie 49ss., 142s.
Forbes 61
Frankel, Z. 28
Frankfort, H. 158
Friedländer 218s.
Friedrich, J. 317
Fuchs, A. 289
Fünn, S. J. 282
Fürst, J. 229s.

Galling, K. 182, 314, 316
Gardiner 141s.
Garstang, J. 168
Gaster 121, 131, 250
Gauthier 142s.
Gehmann, H. S. 81ss.
Gerleman, G. 69, 148, 168ss., 233
Gesenius 37
Gesenius-Buhl 59, 63, 145, 202, 209, 212, 220, 295, 303
Gesenius-Kautzsch 63s., 87, 230
Ginsberg, H. L. 121, 132, 140, 237s.
Ginsburg 162, 166s.
Glotz 117
Glueck, N. 190, 236
Goetze, A. 248, 318
Goldschmidt, L. 167
Goossens, G. 318
Goppelt, L. 319
Gordon, C. H. 57, 132, 253
Gottheil, R. 104, 161
Graetz 243
Granild, S. 148
Graham 311
Gray 63, 228
Grdseloff 73
Gressmann, H. 183, 216, 223
Grether, O. 169
Griffith 140s., 143
Grimme, H. 149s., 152, 154
Guillet, J. 235ss.
Gunkel, H. 59, 257

Haarbrücker, Th. 46
Haldar, A. 294
Hall 141
Hammershaimb, E. 237s.
Harding 40s., 43, 107, 152
Harkavy 44s., 164
Hastings 272, 274
Heger 156
Heinisch, P. 220, 235
Hempel, J. 176
Herkenne 249
Herrmann, J. 62, 145, 251, 260
Herzog, D. 166
Hirschfeld 49ss., 54, 57
Hitzig 63
Holtzmann, O. 309s.
Honeyman, A. M. 63ss., 221ss., 317
Houbigant 244
Hornansky, A. 156
Hrozny 156
Huber 153s.
Humbert, P. 114
Hunt 241

Jacob, E. 316
Jansma, T. 110, 148
Janssen 153
Jastrow 318
Jean, C. F. 136s., 254s.
Jensen 62
Johannesen, E. 148
Joüon 112s., 208, 210

Kahle, P. 38ss., 125ss., 129, 161ss., 206, 219, 224ss., 231ss., 238ss., 287, 291
——, P. E. 48
Katz, P. 261ss.
Kautzsch 59, 220
Kazimirski de Biberstein 230
Kenyon, sir F. 239
Kittel, G. 27
Kittel, R. 72, 112s., 221, 314
Klein 101
Kleveta, A. 156
Klostermann 112, 278
Köhler, L. 59, 63, 70, 202, 209, 212, 230, 300, 303
König, E. 63, 169, 242, 248
Kraeling, E. G. H. 111s., 118
Kramer, S. N. 317
Kraus, H. J. 181ss.
Krotoschin 95
Kuenen, A. 223
Kutal, B. 155
Kutscher, J. 128s.

Lagarde, P. de 67, 145, 263, 265
Lagrange, M. J. 168, 223
Lambert 63
Lane 230
de Langhe, R. 314s., 317
Lattey, C. 267ss.
Layard 136
Lejeune 306
Lesêtre 134
Lestringant 235
Leveen, J. 49, 51, 65s., 248, 316
Levene, A. 318s.
Levi, I. 213, 290
Levi delle Vida, G. 314
Levy, H. 165, 318
Lewis, A. 107
Lewy, H. 229
Lewy, J. 254, 256s.
Liddel-Scott 68, 263
Lidzbarski 42, 91
Lipschütz, L. 165s.
Littmann, E. 149ss., 154
Loewe, H. 50s., 54, 57
Lowth 248
Lucas 61
Ludin Jansen, H. 313
Luzzato 63
Lyon, D. G. 107

Mac-Clellan, W. H. 169
Mac-Hardy, W. D. 219

Macalister 101, 119
Malamat 140
Mandelkern 282
Mann, J. 127, 129
Margoliouth, G. 167
Marti 63, 111, 228
May 311
del Medico, H. E. 315
Meek, J. 126
Meissner, B. 104
de Meulenaere, 140, 142s.
Mercier 241
Meyer, E. 218
Meyerhof, M. 161
Miklik, J. 156
Miles 242
Milik, J. T. 288, 299
Millas Vallicrosa, J. 317
Milligan 274
Modona, A. N. 51, 56
Moffatt 268
Möhlenbrink, K. 192
Montet, P. 75, 141
Montgomery, J. A. 108
Moore, G. F. 134, 168, 218, 223
Moret 142
Mosbech 216
Mowinckel, S. 147, 187, 296, 311ss.
Müller 132
Murtonen, A. 223s.

Nemoy, L. 44
Neubauer, A. 47, 111, 163
Neufeld 271
Nöldeke, Th. 276, 318
Nötscher 249, 299ss.
North, C. R. 312
Noth, M. 70, 72s., 74ss., 136ss., 183ss., 191, 224ss., 251ss., 314s.
Nowack 278
Nyberg 53, 58, 175, 180

O'Callaghan 318
Odeberg, H. 217ss.
Oesterley 65
Olmstead 141
Olshausen 63
Ottley 23, 263s.

Patterson 274
Patton 121
Paulus 263
Payne Smith, J. 144, 230, 318
Pedersen, J. 147, 176
Peters, N. 289
Pfeiffer 148
Pirot-Clamer 289
Plenderleith 97s.
v. d. Ploeg, M. J. 288, 314
Pognon 110
Porteous, N. W. 71
Poznanski, S. 46, 219
Preuschen-Bauer 216
Pritchard 132
Prijs 243
Puukko, A. F. 71

Rabinowitz, I. 33s.
v. Rad, G. 186ss., 194, 198
Rahlfs, A. 67s.
Rawlinson 61, 242
Reider 246
Reiffmann, J. 47, 291
Reisner, G. A. 107
Rengstorff 317
Ricciotti 72
Rignell 216
Robert, A. 115
Roberts, B. J. 238
Robinson H. W. 263
Robinson, Th. H. 169
Rosén, H. B. 306
Rosenmüller 121
Rost 147s.
Rowe 142
Rowlands, E. R. 226ss.
Rowley, H. H. 67, 71, 73, 74ss., 159, 168, 293, 295, 313ss.
Ružička, R. 159
Ryckmanns, G. 149ss.

Sabatier, P. 146
Sachau, E. 45, 94, 104
San Nicolo 62
Sauneron 140
Savignac 153
Sayce, A. H. 94
Schaade, A. 317
Schaeffer, C. F. 317
Schechter, S. 46, 99, 289
Schleusner 261, 263
Schmidt, H. 147
——, W. 271
Schmidtke 61
Schneider, A. M. 181s.
Schmökel, H. 137
Schwyzer 306
Scott, R. B. Y. 70
Sedlaček, J. 155
Segal 64
Sellin 147s., 182
Sholem, G. 217ss.
Six 119
Sjöberg, E. 294, 313
Skehan, W. 232
Slotki, I. 177
Schlousz 247
Smend 62, 289, 291
Smith, H. P. 278
——, S. 56, 79
——, W. R. 223

Snaith, N. 147, 312
v. Soden, W. 256
Sottas 143
Spicq, G. 289
Stähelin, F. 229
Starkey, J. L. 107
Stenzel, M. 302ss.
Stern, S. 33s.
Steuernagel 220
Stier, H. E. 317
Strack-Billerbeck 317
Streck 248
Sukenik, E. L. 33, 38, 108, 210, 300, 315
Swete 23, 28
Szeruda, J. 159

Talmon, S. 33ss.
Teicher, J. L. 98, 125ss., 161, 164
Thackeray, H. St. J. 23, 25, 50s., 68, 81
Thierry, G. J. 130s.
Thomas, D. W. 229ss.
Thompson 60ss.
Torrey 148
Tournay 249, 318
Touzard 289
Toy, C. H. 145
Trever, J. C. 97, 226, 288
Trinquet, J. 287ss.
Tufnell, O. 135

Ungnad, A. 139

Vatke 223
de Vaux, R. 38, 40s., 44ss., 106, 290
Vercoutter 142
Vincent, A. 71
Virolleaud, Ch. 252, 294

Walker, N. 309s.
Wallenstein, M. 316
Weinberg, J. J. 126
Wellhausen 223
Wevers, J. W. 69
Wickes, W. 104, 163
Wiesmann, A. 183
Wilkie, J. M. 144
Winckler 229
Winnett, F. V. 149ss.
Wright 63, 318

Yeivin, S. 306
Yellin 63
Young, G. D. 70
Yoyotte, J. 140s.

Ziegler, J. 23, 25, 27, 29, 145, 263ss., 303

Zimmerman 237s.
Zimolong 245
Zimmern, H. 64, 295
Zorell, F. 63, 230

BIBLICAL QUOTATIONS

Genesis	p.	*Genesis*	p.	*Genesis*	p.	*Exodus*	p.
i 3	247	ix 20-27	257	xxx 30	60	iii 1	24
i 6	265	ix 23	113	xxxi 45, 51s.	298	iii 4	310
i 26	27	xi 1. 6s. 9s.	89	xxxii	58	iv 25	300
ii 16, 17	85	xii 3	269	xxxii 27	58	ix 31s.	270
ii 23s.	269	xii 6	297	xxxiv 4	261	xii 40	75
iii 16-19	270	xii 8	88	xxxiv 16	73	xiii 18	281
iii 19	269	xiii 7	127	xxxv 4	297	xiii 20	111
iii 22s.	82	xiii 14	88	xxxv 8	297	xiv	23
iv	218	xiii 18	297	xxxv 14	296, 298	xiv 2, 10	111
iv 2	85	xiv	75	xxxv 19	73	xiv 23	23
iv 8	81	xiv 1	136s., 139	xxxv 20	296	xiv 25	24
iv 12	82s.	xiv 13	83, 297	xxxvi 31-39	9	xiv 26, 28	23
iv 20	299	xiv 18ss.	18	xxxviii	271	xv	23s.
vi 9	258	xiv 19	85	xxxix 4	266	xv 1	23s.
vi 17	83	xviii 1	297	xl 4	261	xv 2	24, 310
vii 1	258	xix 25	83	xli 6	300	xv 3, 4	23
vii 4	88	xxiv 12	236	xlviii 7	73	xv 7	24
vii 23	88	xxviii 18	298	xlix 3-27	270	xv 11	24s.
viii 21	85	xxviii 22	133, 298	xlix 5-7	75	xv 13. 14	24
ix 4	83	xxxs.	293	xlix 10	273	xv 19, 21	23
ix 16	82	xxx 20	59s.	xlix 27	304	xvi 10	29
				1 6-10	276	xviii 9	278

	p.
Exodus	
xix-xxiv	187
xix 6	70
xix 10	195
xx	315
xx 3	167
xx 12	237
xxi 18	302
xxii 4, 5	125ss.
xxii 10	56
xxii 17ss.	74
xxiii 20	217, 219
xxiii 20ss.	218
xxiv	16
xxiv 4	298
xxiv 11	285
xxvi 22	88
xxvii 5	302
xxxii 16	54
xxxiv	315
xxxv 32, 35	114
xxxviii 4	302
Leviticus	
iii	274
vii 11-34	274
xvi	272
xvii	131
xvii 32	131
xix-xxi	106
xxv 11	88
xxvi 29	223
xxvii 30	134
Numbers	
iii 11-13	271
v 8	271
viii 14-18	271
ix 19	167
xi 18	195
xi 28	261
xiv 10	29
xvi 3	249
xvi 5	247 295
xvi 32	243
xvi 42	29
xviii 21-26	134
xviii 27	133
xx 24	146
xx 33	111
xxi 27	63
xxii 6	270
xxv 12s.	21
xxvi	73
xxviii	131
xxx 3	206
xxxii 32	113
xxxii 34-38	73

	p.
Numbers	
xxxiv 2, 8, 12	113
Deuteronomy	
iv 37	87
v	315
vi 11	54
vi 20-24	187
viii 15	62
ix 9-x 11	58
ix 14	58
xi	194
xi 25	193s.
xi 30	182, 297
xii	131
xii 3	298
xii 6	133
xii 17	131, 133
xii 18	133
xiv	131
xiv 17, 23	133
xiv 28s.	134
xvii 14ss.	2, 13
xx 19s.	114
xxi 5	261
xxi 10ss.	219
xxi 14	219ss.
xxii 9	133
xxiii 3	119
xxiii 9	268
xxiv 7	219ss.
xxv 5-10	271
xxvi	131
xxvi 5	70
xxvi 5ss.	187
xxvi 11	133
xxvi 11s.	134
xxvii	193
xxviii 30	162
xxviii 53, 55, 57	114
xxviii 59	209
xxx 9	85
xxxi 1	43
xxxii 13	62
xxxii 25	281
xxxii 49	218
xxxiii	50, 56
xxxiii 2	53
xxxiii 8ss.	21
xxxiii 22	305
Joshua	
i-vi	183
i 8	162
i 14	281
ii-v	183
ii 17	245
iii-iv	183, 190ss., 194, 198

	p.
Joshua	
iii 3	184
iii 4	194
iii 5	184, 194
iii 6, 10, 11	195
iii 12	184
iii 13, 17	195
iv 19	181s., 197
iv 20	182, 184s.
iv 20ss.	193
iv 21s.	249
iv 23s.	190, 195
v 1-9	197
v 9-10	181, 196
v 10-12	197s.
v 11	196s.
v 12, 13, 15	197
vi 17	25
vii 13	195
viii 9, 12	88
viii 30ss.	193
ix 6s., 9	181
xi 21	229
xii 9ss.	83
xiii 5	113
xiii 26	229
xiv 6	181, 188
xvi 47	118
xix 29	115
xxiv	191, 193
xxiv 26	297s.
Judges	
i 10ss.	15
i 11	229
iv	170, 178
iv 11	297
v	168ss.
v 11	53
v 21	302
vi 11	297
vi 19	300
vii 11	281
ix 6	297s.
ix 15	122
ix 37	144, 230, 297
x 1-5	9
xii 5	73
xii 7-15	9
xiv 18	144
xv 19	54
xvi	119
xvi 28	245
xviis.	223s.
xvii 3	85
xviii 25	223
xix-xxi	73
xix 25	204
xx 26	192

	p.
Judges	
xx 27	74, 192
xx 43	111
xxi 6	222
I Samuel	
i 1	73
i 3	25
ii 31	222
iii 6	85
iii 14	86
iv 15	89
vi	275ss.
viii 11ss.	2
viii 15	134
ix 1-x 16	5
ix 10	83
ix 16	5
x 1	5
x 3	297
x 5	81
x 8	181
xi	5
xi 7	90
xi 14	181
xi 20	25
xiii 4, 7s., 12, 15	181
xiv 29	245
xiv 43	85
xiv 52	82
xv	6
xv 2	25
xv 9	83
xv 12	90
xv 22a	67
xvi-2 Sam. I	16
xvi 2	82
xvi 8s.	84
xvi 14s.	6
xvii 9	82
xvii 12	73
xvii 45	25
xx 6	82
xxiv 7	115
xxvii 12	119
xxviii 15	90
xxix 7s.	119
xxxi 4	204
2 Samuel	
ii 1ss.	16
ii 8s.	6
ii 9	3
ii 10	8
iii-iv	6
iv 4	89
iv 10	82s.
v 1	6
v 1ss.	7, 16

	p.
2 Samuel	
v 6ss.	3
vi	198, 275ss.
vi 19	307
vii	198
vii 8ss.	20
vii 9	21
vii 12	81
vii 14	21
viii	3
viii 3	90
x 2	90
x 5	82
xi 4	82
xii 15	270
xvss.	7
xvii 43	84
xviii 18	90, 296
xix 11	271
xix 32, 35	89
xx	7
xx 8-10	285
xxii	56
xxii 8	53
xxii 27	230
xxiii 5	20
xxiii 8	245, 300
xxiv	270, 272
xxiv 7	3, 115
xxiv 16ss.	285
1 Kings	
i	6
i 14	89
i 21	81
i 32ss.	19
i 35ss.	7
i 38s., 43s.	83
i 47	21
i 51s.	86
ii 12	88
ii 12-xxi 43	68
ii 24	88
ii 26	73
ii 37	87
ii 45	88
iii 5ss.	21
iii 14	82
iv 7ss.	3
iv 8s., 11ss.	83
iv 32	88
v 1	19
v 6-18	130
vi 1	75
vi 6	84
vi 15	89
vii 10	84
vii 13	53
viii 16	88
1 Kings	
viii 24, 41	83
viii 36	250
viii 44	84, 89
viii 48	89
viii 53	90
viii 60	83, 85
ix 6	85
ix 8	112s.
ix 15	89
ix 16	88
ix 65	113
x 9	84
xi 23ss.	3
xi 26	7
xi 29ss.	8, 70
xi 32	84
xii	4
xii 1ss.	8, 70
xii 19	4
xii 20-xiv 14	8
xii 25	9
xii 26ss.	9, 70
xiii 14	297
xiv 10s.	8
xiv 17	9
xiv 23	298
xv 14	297
xv 21	9
xv 22	270
xv 25, 27	8
xv 33	9
xvi 7s.	10
xvi 8, 15	8
xvi 15ss., 21	8
xvi 24	10
xvii 24	245
xviii 18	87
xviii 27	302
xx 3	86
xxi	2
xxi 7	10
xxii 28	85
xxii 38	304
xxii 39	10
2 Kings	
i 11	85
ii 1	182
ii 5	84
ii 13s.	85
iii 4	293
iv 24	24
iv 28	182
v 22	245
v 23	243
vi 28s.	223
ix	11
x 1ss.	11
2 Kings	
x 3	83
x 26s.	298
x 30	12
xi	14
xi 12	21
xi 20a	15
xii 11s.	243
xii 21s.	14
xiii 18	248
xiv 19	14, 122
xiv 21	15
xv-xvii	12
xv 12	12
xvi 15	295
xvii 21, 23	85
xviii 4	297
xviii 22	297
xviii 27	309
xix 26	300
xix 29	302
xx 20	134
xxi 3	85
xxi 23	14
xxi 24	15
xxiii 30	15
xxiii 33	113
xxiv 6	278
xxiv 7	142
xxiv 10	114
xxv 2	114
xxv 5	85
xxv 11	56
xxv 21	113
Isaiah	
i 2	226
i 11	228
i 16	63s.
i 17	301
i 29	297
ii 3	250
ii 10	29
ii 13	122
ii 17	227
ii 19, 21	29
iii 1-3	281
iii 4, 12	227
iii 10	248
iii 16s	241s.
iii 18	241
iii 24	300, 307
iv 2	29
iv 2-6	28
iv 3, 5	227
iv 5	247
v 3	11
v 5, 11	227
v 13	26
Isaiah	
v 26	113
v 28	300
vi 2	228
vi 3	310
vi 5	21
vi 8	297
vi 9ss.	297
vi 13	296ss.
vii 2	248
vii 6	14
vii 8	36
vii 9	11
vii 17	4
vii 18	113, 227
vii 21	228
viii 7	122
viii 9	36
viii 14	227
ix 1	247
ix 5s.	21, 302
ix 8	11
ix 11	28
ix 18	302
ix 19-20	221ss.
x 5	117
x 18	26
x 28-34	118
x 33	117, 122
xi 1ss.	22
xi 3	27
xi 6, 9	24
xi 10	26
xi 11	242
xii 1	30, 229
xii 2	24, 30
xii 5	24
xiii 16, 20	227
xiv 1	227
xiv 4	300
xiv 11	24
xiv 12	222
xiv 18	26
xiv 22	229
xvi 4	228, 301
xvi 9	133
xvii 4	27
xvii 5	222
xvii 11	302
xix 1	121
xix 17	302
xx 4	24
xx 5	36, 301
xx 6	301
xxi 3	24
xxi 7, 9	23
xxii 6	23
xxii 13	210
xxii 18, 24	26

Isaiah	p.
xxiii 4	115
xxiii 9	29
xxiv 14	24
xxiv 16	29
xxiv 23	26
xxvi 4	310
xxvi 10	24
xxvii 1	301
xxvii 6	308
xxviii 1	29
xxviii 2	122
xxviii 4s.	29
xxviii 15, 18	301
xxviii 17	122
xxix 1	310
xxix 6	121
xxx 10	302
xxx 16	23
xxx 18, 25	299
xxx 27	28s.
xxxii 19	122
xxxiii 2	222
xxxiii 10	63
xxxiii 17	28s.
xxxiii 20	30, 225
xxxiii 21	301
xxxiv-lxvi	229, 232
xxxiv 4	301
xxxiv 17-xxxv 1	40
xxxiv 17-35	234
xxxvi 8s.	23
xxxvi 12	309
xxxvii 27	300
xxxvii 30	302
xxxviiiss.	156
xxxviii 11	30, 310
xxxviii 14	305
xl 4	35
xl 5	30, 32
xl 6	27
xl 11	24, 300s.
xl 12	219, 243
xl 13	242
xl 17	290
xl 22	266
xli 6	299
xli 17	296
xli 18	301
xli 24	294
xlii 5	266
xlii 8, 10	25s.
xlii 12	26
xlii 16	35
xlii 20	210
xlii 21	26
xliii 7	26s.
xliii 14	301
xliii 19	68, 226

Isaiah	p.
xliii 21	25
xliv 4	299
xliv 5	302
xliv 13	30, 266
xliv 23	31s.
xlv 1	117, 246
xlv 2	299
xlv 4	302
xlv 8	227
xlv 12	263
xlv 21, 24	31
xlv 23	301
xlvii 2	300
xlvii 8	300
xlvii 9	302
xlvii 13	299
xlviii 9	25s.
xlviii 13	263
xlviii 14	222
xlviii 21	54
xlix 8	53
xlix 9	301
xlix 10	24
li 6	261ss.
li 13, 16	266
li 18	24
lii 5	63
lii 14	27, 301
liii	272
liii 2	27
liii 12-14	30
liv 1	302
liv 2	266
liv 7	300
liv 9	258
liv 14	63
lv 3	20
lv 10	115
lvi 7	30
lvi 10s.	304
lvii 1s.	200
lvii 9	300s.
lvii 12s.	300
lviii 4	302
lviii 8	30
lviii 11	162
lviii 13s.	249
lix 19	26
lix 21	162
lx 1-7	31
lx 1s.	29
lx 6	25, 30, 236
lx 7	30
lx 10	261
lx 11	24
lx 18	25
lx 19	30
lxi 3	24s.

Isaiah	p.
lxi 6	26
lxi 11	25
lxi 13	26
lxii 1	31
lxii 3	30
lxii 7	25
lxiii 7	25
lxiii 14	24
lxiii 15	53
lxv 4	300
lxv 8	243
lxvi	244
lxvi 18ss.	31
lxvi 20	302
Jeremiah	
i 2	110
i 18	115
ii 11	299
ii 13	121
vi 11	34, 281
viii 1	53
ix 22	216
x 17	114
xii 7	120
xiii 16	247
xiii 26	300
xiv 19	114
xv 18	58
xvii 1	143
xvii 8	299
xix 9	222s.
xix 19	114
xx 9	58
xx 10	206
xxi 12	244, 305
xxv 20	119
xxvi 6	244
xxxi 29	270
xxxiii 15	244
xxxiii 21	20s.
xxxvi 30	296
xxxviii 11s.	262
xxxviii 19	204
xl 3	244s.
xli 1	111
xlvii 1	142
xlvii 2	122
xlvii 7	117
xlviii 2	111
xlviii 20	37
li 7	113
lii 15	56, 114
LXX *Jeremiah*	
xxvi 10	25
xxxi 2	25

Ezekiel	p.
i 3	110
i 4	60
i 27	60
i 28	62
iii 9	300
iii 20	146
iv 2s., 7s.	114
v 2	114
v 10	223
vi 13	297
viii 2	61
x 22	145
xii-xx	251
xiii 11	122
xiv	251ss.
xiv 14	113
xiv 20	114
xiv 22	145
xvii 5	121
xviii 2	270
xviii 25	243
xix 2s. 5	305
xix 10	121
xix 12	296
xx	251s.
xx 16	145
xxi 26	295
xxi 6	222
xxii 7	57
xxii 25-28	303
xxiii 20	309
xxiv 13	261
xxv 4	120
xxvi 4, 14	120
xxvi 15	118, 146
xxvii 6	121
xxvii 9	130
xxvii 28	117
xxviii	260
xxviii 4	114, 116
xxviii 5	114
xxviii 7	120
xxviii 14	113
xxviii 30	118
xxx 33	301
xxxi 1-12	122
xxxi 4	145
xxxi 17	222
xxxii 15	82
xxxiii 17, 20	243
xxxiv 5	54
xxxv 5	87
xxxv 10	145
xxxvi 5	86
xxxviii 12	144, 230
xxxviii 19	145
xxxix 7	206
xl 5	84

	p.
Ezekiel	
xliii 7	145
xliv 3	145s.
xlv 7	88
xlvi 1ss.	146
xlvii 16	113
xlvii 17	145
Hosea	
i 1	110
i 4	13
ii 8, 18	23
ii 21	236
iii 4	13
iv 13	297
v 1	229
vi 2	236
vi 5	246
vi 9	303
vii 3ss.	13
vii 6	247
viii 1	120
viii 4, 10	13
ix 15	120, 181
x 3	13
xii 4	58
xii 5a	58s.
xii 12	181
xiii 4	265
xiii 11	13
xiv 15	181
Joel	
III 17	216
Amos	
i 1	121, 293
i 2-ii 16	71
i 2-4	121s.
i 6	121
ii 11	84
ii 12	88
iv 4	131, 181
iv 4b	133
iv 10	281
iv 13	265
v 5	181
vii 1	134
vii 14	292, 294
vii 15	292
viii 14	35
Micha	
i 5	11
iii 5-11	303
iii 9ss.	17
iv 2	250
iv 14	114
v 1	17, 22, 73
Micha	
v 3	24
vi 11	64
Nahum	
ii 1	305
ii 7	24
iii 14	114
Habakkuk	
i	44
i 6-10	34
i 10	35
i 12s.	203
i 13b	201, 214
ii	44
ii 1	114
ii 3	36
ii 7	202
ii 8b	207
ii 9	36
ii 14	25
ii 15	43, 208, 246s.
ii 19	37
iii	56
iii 6	54
iii 7	53
iii 9	54
iii 10	121
iii 11	53
iii 13	210
iii 14	54
iii 15	121, 247
iii 16	53
Sephanja	
iii 5	303
iii 3b	303ss.
Haggai	
i 1	110
ii 1	110
Zachariah	
i 1	110
i 6	120
iii 8	88
v 1	216
vi 12	88
ix 1-10	111
ix 1-8	110ss.
ix 5	301
ix 9s., 11s.	123
ix 10	19
ix 13ss.	123
x 1	123
x 2	115
x 18	113
xi 8	114
Zachariah	
xii	110
xii 1	110
xii 2	114
xiii 2	25
xiii 6	90
xiv 4	54
Maleachi	
i 1	90, 110
ii 4ss.	21
iii 8-10	134
iii 12	68
Psalms	
ii 7	21
ii 8	19, 21
iv 7	247
v 4	296
xvi 3	112
xviii 35	248
xx 5	21
xxi 3ss.	21
xxi 10	202, 209
xxii 1	310
xxii 17, 21	304
xxiii 2	111
xxv 12	250
xxvii 11	250
xxviii 8	122
xxix	121s.
xxix 3, 7s.	122
xxxi 22	114
xxxii 6	265
xxxiv 8	112
xxxv 5s.	246
xxxviii 3	243
xli	65s.
xli 9	248
xli 12	229, 290, 292
xlvi 9	23
xlix 15	53
li 6	64
lix	305
lix 5	63
lix 7s. 15s.	304
lx 11	114
lxi 7	30
lxiv 3	265
lxiv 4	248
lxvi 6	195
lxvi 13	249
lxviii	50
lxviii 2	54
lxviii 17	53s.
lxviii 34	122
lxix 5	248
lxxi 16	219
lxxii	267s.
Psalms	
lxxii 8	19
lxxii 16	249
lxxiii 13	64
lxxiii 17	113
lxxv 9	249
lxxvi 3	23
lxxvii 7	121
lxxvii 52	24
lxxviii 15	54
lxxviii 54	113, 120
lxxx 16s.	308
lxxx 18s.	22, 308
lxxxi 6	247
lxxxix 4	20
lxxxix 8	28s.
lxxxix 19	112
lxxxix 29	20
xc 5	309
xcii 1	265
xciv 4	300
xcv 6	301
xcvii 4	121
ci	305
ci 8	303
cii 14	299
civ 4	247
cvi 14	299
cviii 2	242
cx	268
cx 2	21
cx 4	18
cxi 1	34
cxiv	195
cxiv 2	120, 122
cxviii 14	24
cxviii 24s.	308
cxix 9	64
cxix 33	250
cxix 89ss.	116
cxxi 7s.	162
cxxix 7	220
cxxxv 6	265
cxxxvi	289
cxl 8	122
cxliii 10	35
cxliii 12	281
Job	
i 1	259
iv 5b	89
vi 2, 8	86
vi 22b	88
vii 7	85
ix 30	64
xii 4	247
xiv 3	86
xv 14	64
xvii 2	302

Job	p.
xviii 6	247
xix 23	86
xix 25	272
xx 24	248
xx 26	247
xxi 20	282
xxvi 13	301
xxvii 16	115
xxviii 20-27	115
xxviii 25s.	243
xxix 2	86
xxx 4b	83
xxxiii 21	302
xxxvi 32	247
xxxvii 18	265
xl 15ss.	314
xl 29	83

Proverbs	p.
iii 14	116
iv 11	249
vi 29	279
vii 10	250
vii 22	241
viii 1, 15ss.	115
viii 10	115s.
viii 19	115s.
viii 21	53
viii 22	115
viii 28	308
viii 30	56
xvi 2	243
xviii 6	249

Proverbs	p.
xx 9	64
xxiv 12	243
xxvi 26	56
xxxii 10	114

Ruth	p.
ii 7	245

Canticum	p.
iii 2	56

Ecclesiastes	p.
i 2-ii 26	237
ix 4	112

Threni	p.
i 21	53
ii 3	247
iv 3	305

Esther	p.
ii 7	57
x 3	222

Daniel	p.
i-vi	252s.
ii 9	64
iii 1	247
v	139
v 19	29
vii 9	247
viii 9	36
ix 6	110

Daniel	p.
ix 26	122
xi 6	222
xi 10	122
xi 34	74
xi 40	122, 267
xi 45	266s.

Nehemiah	p.
iii 34	308
ix 25	54
x 39	134
xii 29	182
xiii 5	134
xiii 23	120
xiii 29	21

1 *Chronicles*	p.
i 4	258
iii 2	112
iii 22	301
v 2	112
vii 1	112
x 4	204
x 12	297
xi 8	308
xii 2	248
xii 19	119
xiii	275ss.
xiii 7	24
xiii 9	282s.
xv 1	266
xvi 1	266
xvii 14	22

1 Chronicles	p.
xviii 3	90
xx 1	24
xxi	270, 272
xxiv 1	112
xxiv 20ss.	112
xxvi 1, 23, 25s., 31	112
xxvii 4s.	84
xxviii 3	23
xxviii 5	22
xxix 3	22

2 *Chronicles*	p.
i 4	266
i 10	245
v 12	112
vi 2	53
vi 13	301
vi 27	250
vi 34	84
vi 42	20
vii 21	112
viii 5	114
ix 8	22
xi 11	245
xi 15	114
xiii 8	22
xiv 3	297
xxx 14	297
xxxi	297
xxxii 12	297
xxxvi 17	281